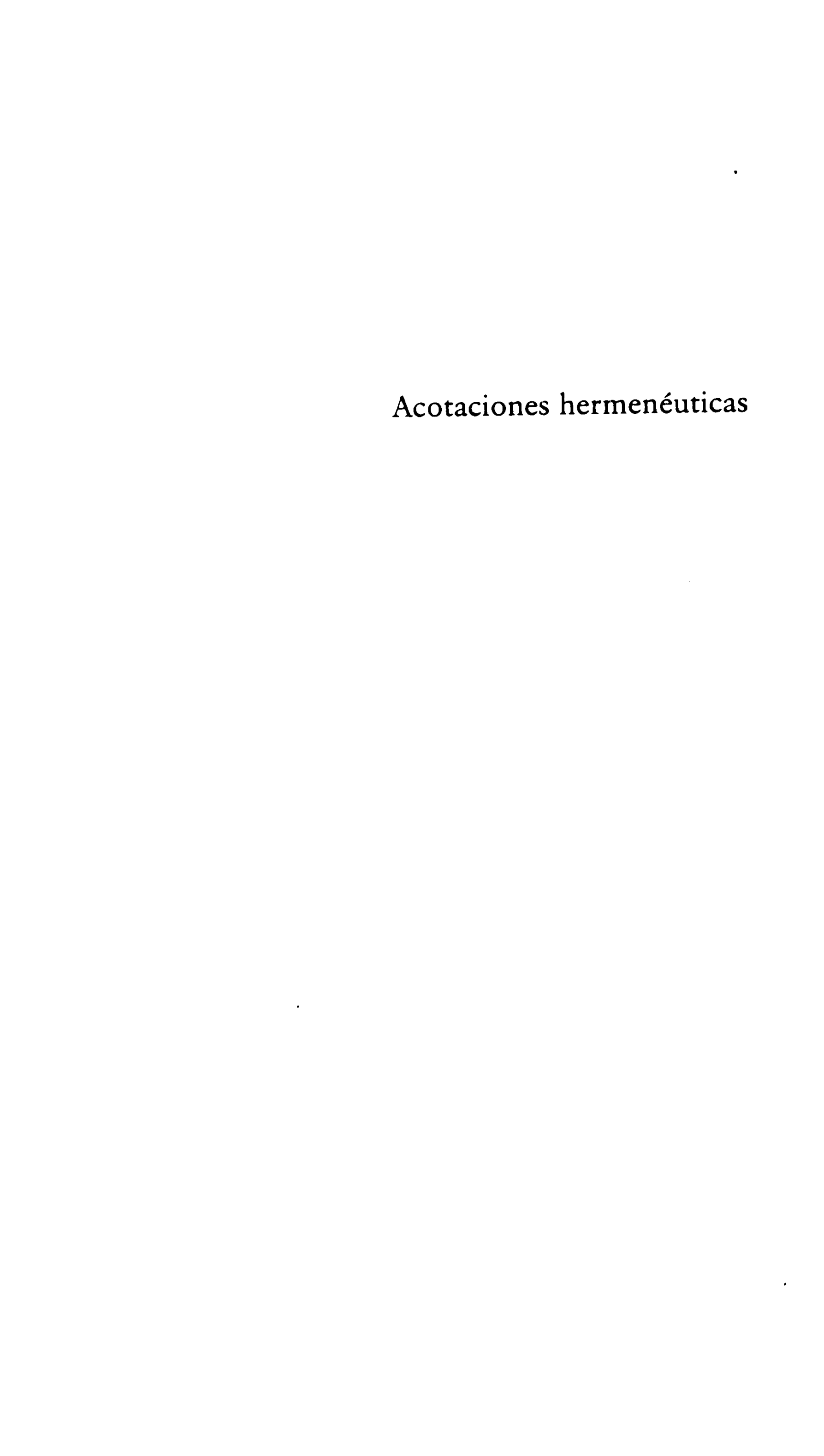
Hans-Georg Gadamer

Acotaciones hermenéuticas

EDITORIAL TROTTA

Ninguno de los veintidós trabajos reunidos en este volumen, seleccionados siguiendo el criterio de que aporten puntos de vista adicionales a trabajos anteriores de Hans-Georg Gadamer, está contenido en sus *Obras completas*.

En su mayoría son redacción de conferencias no escritas previamente y que han sido reelaboradas para su aparición impresa. Se agrupan en torno a cuatro grandes bloques temáticos que resumen sus intereses investigadores: la hermenéutica, la historia de la filosofía, la trascendencia del arte, y una serie de reflexiones que, bajo el título de *alétheia*, se ocupan del origen y el futuro de nuestro peculiar modo de conocer y saber. Finalmente, un quinto bloque, recogido en el epígrafe «Glosas» y formado por un pequeño grupo de textos que pertenecen no tanto al ámbito investigador como al de sus inclinaciones personales.



Acotaciones hermenéuticas

Acotaciones hermenéuticas

Hans-Georg Gadamer

Traducción de Ana Agud y Rafael de Agapito

E D I T O R I A L   T R O T T A

La edición de esta obra ha contado con la ayuda de Goethe Institut
Inter Nationes, Bonn

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Título original: Hermeneutische Entwürfe

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: trotta@infornet.es
http://www.trotta.es

ISBN: 84-8164-502-8
Depósito Legal: M-20.439-2002

Impresión
MARFA Impresión, S.L.

Acotaciones hermenéuticas - Hans-Georg Gadamer

CONTENIDO

IV. *ALÉTHEIA*

V. GLOSAS

PRÓLOGO

Este escueto volumen contiene una especie de apéndice a mis *Obras completas*. Ninguno de estos trabajos está contenido en ellas.

Los escritos de este volumen han sido seleccionados siguiendo el criterio de que aporten puntos de vista adicionales a trabajos anteriores. En su mayoría son redacción de conferencias no escritas previamente, y que han sido reelaboradas para su impresión. La última parte está formada por un pequeño grupo de textos que en realidad no pertenecen tanto al ámbito de mi trabajo como al de mis inclinaciones personales. Por eso los he titulado «Glosas».

H.-G. G.

I

HERMENÉUTICA COMO FILOSOFÍA

1

HERMENÉUTICA. TEORÍA Y PRÁCTICA

El verdadero fundador de la tradición hermenéutica fue, en los tiempos del Romanticismo, F. Schleiermacher, como enseña esa *Dialektik* suya, que sigue sin editarse suficientemente. De Schleiermacher se nos ha transmitido una frase muy significativa, que podría haberla dicho yo mismo, y que reza más o menos «Odio toda teoría que no nace de la práctica». Está claro que, a los ojos del fundador de la hermenéutica romántica, el popular tema de teoría y práctica poseía un alto grado de actualidad, igual que en muchas otras aplicaciones.

Me gustaría, pues, hacer aquí algunas consideraciones a propósito de esa tensión y oposición originaria, verdaderamente fundamental, entre teoría y práctica, y que se refleja también en tantas expresiones y refranes. Estoy convencido de que la tensión entre teoría y práctica tampoco va a desaparecer en un mundo de regulaciones, planificaciones y burocratización progresiva, de modo que creo que vale la pena reflexionar sobre cómo va buscando la vida sus propias vías entre la regulación y los espacios de libertad que escapan a ella. Tal vez logre acercarme a este tema en la forma relajada con la que lo he acometido.

Se cumplen ahora casi exactamente dos siglos desde que en 1793 Kant publicara un artículo con el título «Eso puede ser correcto en la teoría pero no funciona en la práctica». Deberíamos recordar que, con su *Crítica de la razón pura*, el fundador de la filosofía crítica puso punto final a la metafísica escolar al uso. Pero tampoco deberíamos olvidar que el trabajo critico de Kant constituye una propedéutica para un estado de cosas en el cual sí que tendría que haber una metafísica, aunque únicamente como una filosofía moral basada

en el concepto de la libertad, esto es, una «metafísica de las costumbres». Y, por supuesto, la frase citada tiene también muchas otras connotaciones. A Kant parece haberle interesado sobre todo como ocasión para explicar qué quiere decir para él «teoría». No voy a seguir aquí con el artículo de Kant, que no es mi tema. Esto sólo quería ser un buen ejemplo de cómo una frase que expresa una verdad general sobre la vida puede ser tomada por un espíritu eminente y un pensador famoso como Kant para sus propios propósitos.

El artículo en cuestión contiene en pocas palabras —no es muy extenso— una confrontación con el filósofo contemporáneo Garve, con Th. Hobbes y con Mendelssohn. En lo fundamental el trabajo tiene por objeto defender las ideas de Kant frente a Garve. Éste era aristotélico y pretendía defender frente a Kant un cierto eudemonismo, la idea de que es legítimo que participe en la ética la preocupación por la felicidad en la propia vida. Y es bien cierto que Kant es el fundador de la filosofía crítica y también, en un cierto sentido, el filósofo que ha hecho aportaciones más decisivas a la Ilustración y a sus rasgos predominantes en beneficio del dominio de la naturaleza con ayuda de la ciencia. Sin embargo, y por otro lado, Kant está muy próximo a Rousseau, y no deja de advertir la arrogancia moral y la parcialidad del racionalismo de su tiempo. Por eso le preocupa cómo defenderse de la sabiduría popular sobre teoría y práctica en su propio intento de fundamentar la metafísica de las costumbres. Lo que de hecho no resulta tan fácil de entender.

Nunca se me olvidará la primera vez que, como estudiante joven, oí hablar del «imperativo categórico». La expresión me resultaba extraña. ¿Qué puede significar ahí lo de «categórico»? Por supuesto que la palabra me era conocida: no hay más que recordar lo que era entonces la familia, y la autoridad de un padre que rechazaba categóricamente una petición de un hijo. Así eran las cosas. Y, aun así, yo no lograba representarme claramente qué podía querer decir esa enigmática expresión del «imperativo categórico». Ahora ya lo voy entendiendo mejor, sobre todo a propósito de la frase que citaba sobre teoría y práctica, y pensando en el caso de la hermenéutica en su sentido más amplio. No tiene nada de particular que se ponga algo tan sencillo como el arte de entender en relación con el imperativo categórico. Y si Kant da pie para ello, es justamente porque intentaba resultar comprensible. Él suponía que para cualquiera estaría claro qué significa rechazar categóricamente una petición. Así que es claro que habló del imperativo categórico precisamente en ese sentido, como lo hizo también a propósito del deber. Se trata justamente de esa moral del deber, de ese «deber hacer» que

consiste en que se dé una vigencia plena, sin restricción ni condiciones, a aquello que uno ha reconocido como su deber.

En el lenguaje coloquial, «categórico» significa que ahí no valen objeciones. Tampoco puede haberlas allí donde uno ha reconocido algo como su deber, por graves que sean las dificultades en las que uno se vea metido. El propio Kant lo ilustra en cierta ocasión con un ejemplo. Alguien confía a otro una cierta cantidad de dinero en depósito. De pronto este último se encuentra en dificultades económicas. Pues bien, ni por un instante sería aceptable que pensara en utilizar para sí mismo temporalmente ese dinero para salir del atolladero. Tal cosa sería simplemente incorrecta. Y para saber esto no hacen falta grandes filosofías, ni siquiera saber exactamente qué quiere decir «categórico». Y, sin duda, desde el punto de vista del afectado, la valoración de esa posibilidad podría sonar razonable, sobre todo pensando en la práctica del mundo de los negocios. Son muchas las posibilidades de utilizar un depósito con ventaja, e incluso de devolverlo con beneficios. Sin embargo, si esto se hace sin la aprobación del que ha hecho el depósito, será incorrecto e irá en contra del derecho vigente. Este ejemplo muestra de la mano de la experiencia práctica cuál es la relación entre teoría y práctica en esa manera de hablar, y qué quiere decir el imperativo categórico. Esto no es, con seguridad, aquello en lo que pensaríamos en primer lugar a propósito de la expresión citada por Kant.

Todo lo contrario, oyendo esa expresión lo primero que se nos ocurre es que la tensión entre teoría y práctica no se puede cancelar. Por un lado, están todas las proposiciones teóricas y su validez universal, pero ¡hay que ver qué distintas se presentan las cosas en cada caso concreto! Es claro que Kant opone a esta impresión su propia aplicación especial de la razón, y no se refiere tan en primer lugar a la evidente escisión que se experimenta en la práctica de la vida frente a la mera teoría. En esta historia del dinero usado bajo cuerda sería la propia razón la que estaría tentada de preguntarse si en este caso concreto, especial y pasajero, no se justificaría hacer una excepción, pues esto no implicaría necesariamente decidirse por una mala acción, y de ese modo uno intenta convencerse a sí mismo de que en el caso concreto sí que se podría hacer uso y negocio, por propia decisión, del dinero ajeno.

Y no es que quiera conjurar yo aquí ni el Estado de Derecho con su formalismo, ni la conciencia moral del individuo con sus sutilezas; sólo quería recordar sencillamente que, al aceptar libremente un depósito, estamos obligados a reconocer que asumir tal obligación está vinculado a una exigencia categórica, y que en realidad con esto esta-

mos afirmando nuestra propia libertad. Y no es dudoso que con la libertad de la propia decisión se asumen también todas las responsabilidades que derivan de ella. Nuestra razón se encuentra ella misma en este juego entre las tentaciones que se presentan una y otra vez, por una parte, y la obligatoriedad de las normas legales y de los deberes reconocidos, por la otra. Todos tendemos a inclinarnos hacia lo que en algún sentido desearíamos considerar como demasiado humano y que, interpretando a Kant, yo he llamado la dialéctica de la excepción. Kant llama a esto la sofística de la pasión, que entra en juego cada vez que se les plantean a nuestras inclinaciones y a nuestros deseos ocultos exigencias irritantes. Es entonces cuando uno tiende a preguntarse si el caso no será excepcional.

De hecho me parece que Kant hace aquí una aplicación importante, aunque ciertamente no en el sentido de la expresión del título en cuestión. Kant tiene todas las razones para recordarnos las consecuencias tanto del movimiento de la Ilustración como del barrido de autoridades que se han vuelto dudosas bajo la divisa «Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento». Nos recuerda así que este tipo de leyes categóricas nos son impuestas por nuestra propia razón, y que siguen disfrutando en nuestro siglo, igual que entonces, de todo nuestro reconocimiento y aprobación. Esto no se puede eludir, y sin embargo no resulta cómodo. De modo que con seguridad nuestros intereses siempre nos recomendarán que pongamos en duda la validez normativa, aplicando la dialéctica de la excepción. No deberíamos tomarnos la crítica kantiana tan a la ligera como Scheler, que considera la ética del deber kantiana como unilateral e introduce en su lugar el derecho del valor, aduciendo frente a Kant, por ejemplo, el mandamiento cristiano de la caridad, pero en el sentido de que el amor no puede ser obligado.

En este punto tampoco deberíamos dejarnos inducir a error por la oposición clásica entre ética de la actitud moral (*Gesinnung*) y ética de la responsabilidad. Ésta es una distinción que sigue teniendo validez y que Max Weber fundamenta correctamente. Sigue estando en boca de todos y representa un correctivo a una restricción equivocada de la razón moral. Es sabido que Max Weber reconoce, en la interpretación más extendida de Kant, una debilidad del protestantismo en la era de una Ilustración que todavía dura. Tiene razón en otorgar a la responsabilidad por las consecuencias previsibles de nuestra acción la misma validez que a la actitud moral. La responsabilidad tiene que ir acompañada de conocimiento, en particular de conocimiento técnico. Y esto no es criticar a Kant. No hay duda de que también para él el imperativo de «ser inteligente» incluye que en

cada caso se elijan, para los objetivos que se tienen, los medios más apropiados. Esto no es una obligación categórica, pero sí lo es la responsabilidad por las consecuencias de los propios errores.

Se equivoca también Hans Jonas cuando cree que su enfoque de la ética de la responsabilidad va contra el de Kant. Lo único que ha cambiado es el alcance de la responsabilidad que en la situación cultural actual, tan agudizada, afecta por ejemplo a las decisiones políticas, pues lo que está en juego ahora es la supervivencia de la humanidad. Piénsese, por ejemplo, en la crisis ecológica: en cómo debe influir sobre nuestras decisiones actuales la responsabilidad cara a las generaciones futuras, y no sólo la apreciación de las ventajas momentáneas. Tanto la manera como nos comportamos ahora como la cantidad de cosas que ahora dejamos de hacer van a estar llenas de consecuencias. Así que la ética de la responsabilidad no es una conquista reciente del conocimiento, pero vale la pena recordar las dimensiones y baremos en los que nuestro conocimiento actual nos implica. No tengo, pues, inconveniente en darle la razón a Jonas con la idea de que la responsabilidad nos vincula hoy día a todos, pero sigo creyendo que hay que ser suficientemente inteligentes como para tomar también en consideración los derechos propios de cada ámbito cultural, y los conceptos y valores vigentes en ellos. Son tareas saturadas de tensiones, y son las que demanda hoy día una política a largo plazo.

Pero no voy a demorarme más en la ética. Mi intención es muy otra. Tomen aliento y escuchen. Lo que me propongo es sacar a la luz en toda su riqueza de matices los términos griegos de *theoría* y *praxis* que se utilizan en la expresión que mencionaba, con el fin de enjuiciarla a partir de ellos. ¡Cuánto escepticismo rezuma para nosotros hoy en día esa fraseología! Bruno Snell señalaba con toda razón que la atención que desarrollaron los griegos hacia la teoría en aquellas primeras ciudades comerciales de la época colonial tuvo que producir ya entonces muchas tensiones; nos recuerda a este propósito a Gorgias. Es también lo que resuena en la famosa respuesta que dio Anaxágoras cuando le preguntaron por la felicidad: que consiste en poder contemplar el cielo estrellado. Sin duda toda una provocación para el que preguntaba. Es también así como se rechaza conscientemente la mencionada frase de Kant y se defiende la razón. Sin embargo, ¿no se fundamenta esto, también para Kant y en última instancia, en el concepto de la libertad, y por lo tanto en la libertad misma?

Preguntémonos por un momento hasta qué punto puede uno hablar hoy en día realmente de libertad si quiere que le entiendan.

Ésta es una pregunta inquietante que parece estrechar en la actualidad el sentimiento de la vida de los jóvenes en un mundo cada vez más acuciantemente regulado. De hecho los jóvenes de ahora no pueden contar con la autonomía de un futuro tan abierto y prometedor como deberían tener derecho a representarse, dadas las posibilidades actuales de ocuparse en lo que se quiera. ¿Qué validez pueden tener en estas circunstancias una teoría y una práctica en las que uno ya no se siente realmente cómodo?

Pero intentemos reflexionar sobre los conceptos. Tengo lo mío de filólogo, y estoy persuadido de que el lenguaje, todas las lenguas, cuantas más mejor, ofrecen una especie de boceto en el que se prediseña, por así decirlo, la manera de orientarse en la vida y gobernarla. En nuestra lengua materna, como en las de otras culturas, está prefigurada una cierta orientación respecto del mundo, y siempre se nos ofrece la posibilidad de acoplarnos a ella. Así que en este momento habremos de volver la vista hacia el griego. Y ya siento que tenga que ser precisamente el griego, esa lengua cuya presencia es cada vez más débil en el horizonte de nuestra educación y nuestra cultura. Pero así son las cosas: en nuestra Europa no tenemos ya ningún idioma filosófico que no sea griego recubierto de latín. Lo que en nuestros días pasa por científico es aquello que se presenta en conceptos desarrollados a través del latín y de la prosecución del latín. Preguntémonos, pues, si en los comienzos de la cultura griega se halla un uso de los conceptos que podamos aprehender de forma inmediata, desde una evidencia directa y en una significación aún vigente.

Empecemos por la palabra *theoría*. Tal vez podamos aún escuchar en ella el *theásthai* y la *théa*, el «mirar» y el «demorarse en la mirada». ¿Qué tiene eso de especial? En latín recogemos esa idea en la «contemplación». Eso también tiene su ventaja: nos remite a un templo, y a todo el ir y venir de los que participan en los cultos religiosos. En la práctica de la vida contemporánea ese trasiego puede haber quedado más o menos al margen, pero seguimos cerca del culto y de su recogimiento cuando contemplamos los espacios arquitectónicos de las iglesias o las obras de arte de pintores y escultores. Sin embargo lo que nos importa ahora es más bien el ideal teórico de vida, que como tal procede de la filosofía clásica de Platón y Aristóteles, y que ha seguido dominando en mayor o menor medida la historia posterior. ¿Cuál es el misterio de esa teoría? Tenemos que guardar conciencia de la distancia con la que utilizamos esos términos ahora. Se dice, por ejemplo: «eso no es más que teoría», o decimos de un gran físico que fue el primero en desarrollar tal o cual teoría. En el mejor de los casos se trata aquí de expre-

siones usuales en el ámbito de la ciencia, que señalan las fases de desarrollo de una investigación en la que está trabajando todo el mundo. En casos como éstos no es posible una oposición entre teoría y práctica. La teoría se limita a formular los resultados de los experimentos, así que teoría y práctica son ahí una y la misma cosa.

Es claro que esto no tiene nada que ver con esa fraseología que pretende que con la teoría no se hace sino eludir las engorrosas exigencias del día a día. De hecho es verdad que el trabajo teórico posee una fuerza de atracción especial. Estamos hablando de mirar, observar, contemplar. ¿Cuál es el poder y la fuerza de una experiencia como ésa? Desde luego es mucho más que la simple visión. El nuevo experimento y el nuevo resultado arrojado por las mediciones nos atrapan. De ahí no hay escapatoria ni refugio: mirar es aquí hacerse uno con la cosa, disolverse en ella. En toda disolución hay un olvidarse del tiempo. Bien, esto es claro, en eso consiste el demorarse en algo, y ésa es la temporalidad del mirar, ese demorarse, un proceso sobre el que habría mucho que decir. Y que no tiene nada que ver con esos retrasos que se producen al azar cuando se está de camino, y que uno no sabe cómo justificar. Nada de eso: es que algo nos ha capturado y llenado por entero, porque de pronto todo parece tan simple. Eso es lo que confiere al saber su impronta específica, y que nos hace hasta cierto punto enorgullecernos de él. Ese mirar y «estar en la cosa» significa tanto para nosotros, que nos olvidamos de nosotros mismos. Es como hacerse uno con la cosa y desaparecer en ella.

Pues bien, como expresa la palabra misma, los griegos ya habían hablado de esto como de la posibilidad suprema del existir consciente. Puede que nos entren dudas, teniendo en cuenta lo muy atrás que tienen que quedar la práctica y la política. Sin embargo, con esta manera de describir y evaluar las cosas, tal vez estemos en condiciones de mantenernos a la altura, siempre y cuando hablemos de lo divino, cuyo gran aliento vital tampoco ofrece a los dioses otra cosa que la visión de lo que es. Nosotros somos humanos y, como todo lo que está vivo, nos sentimos atravesados también por la perentoria necesidad de que las experiencias que tenemos y las certidumbres que nos sobrevienen puedan llegar a ser también para nosotros cumbres, momentos supremos en los que desaparecer; ésos son los que nos dan vida, nos mueven y nos llenan de un sentimiento de plenitud beatífica. Pero para nosotros los humanos ésos son momentos raros. No podemos vivir una vida entera en semejante plenitud. Estamos siempre constreñidos, entre el día y la noche, entre la vigilia y el sueño. Y otras cosas más nos siguen constriñendo. Todos sabemos lo que cuesta dominar las inclinaciones, tenta-

ciones y distracciones que acosan a nuestra vigilia. Todo eso nos impide demorarnos y deshacernos en esa vigilia suprema que es en verdad la teoría.

Seguro que con esta manera de elevar a la conciencia las creaciones lingüísticas primeras de los griegos nos estamos apartando mucho del mundo moderno y de nuestra manera de hablar en él. Y sin embargo quizá tampoco estemos tan lejos que no podamos reconocernos ya. Pues no sólo estamos acostumbrados al agobio del trabajo diario; también lo estamos a la satisfacción del éxito y sobre todo a esos momentos de iluminación que puede llegar a regalarnos el trabajo intelectual. Pero sobre todo es la experiencia del arte lo que más cerca queda de la mirada libre de la teoría. Aristóteles lo sabía bien, pues a diferencia de la narración histórica o historía, dice de la poesía que no describe las cosas tal como han sido, sino tal como son siempre en su esencia. Y todos nosotros conocemos bien esas elevadas formas del demorarse no sólo en la lectura, sino también al asistir a una representación teatral, al visitar una exposición de pintura: ese ensimismamiento en la contemplación de una obra de arte, en la audición de la música. Uno se queda literalmente embrujado y lo olvida todo. Me acuerdo de lo que me ocurrió una vez en Leipzig. La ciudad estaba en ruinas a nuestro alrededor, y de pronto las tropas de ocupación rusas emitieron por altavoces colocados en las calles música clásica. Simplemente me quedé parado en mitad de la calle. En ocasiones como ésa se percibe también lo que puede tener de peligrosa la capacidad de atracción del arte. Y así podemos también imaginar lo que pudo ser la teoría para los griegos en su para nosotros lejana imagen ideal: ese sentimiento de estar atrapado al contemplar una obra de teatro o en cualquier otra de las formas de demorarse que acabo de señalar.

Pero hay que preguntarse también qué es lo que ha ocurrido para que las teorías hayan acabado por convertirse en una simple herramienta de la ciencia. Seguro que seríamos injustos con ésta si no fuésemos capaces de reconocer el entusiasmo que puede desencadenar en el investigador hallar nuevos conocimientos y dar con una teoría que los enuncie con toda precisión. No obstante, el mismo uso lingüístico nos indica ya en qué consiste el cambio, cuando hablamos de teorías en plural. En Aristóteles esto es raro, y en realidad sólo se encuentra en la *Política*, que es un pensamiento que parte de la práctica; no aparece, en cambio, en el contexto de la *Ética*. En ésta, por el contrario, hallamos el término *theoría* como expresión del supremo sentimiento de la propia existencia. *Theoría* es así la forma de vida de los seres divinos, para los que el mundo

entero no es nunca algo externo, sino que constituye su propio ámbito. Lo que en tiempos pasados se veneraba como el orden divino del universo, y se lo llamaba «cosmos», se piensa en los tiempos modernos más bien como una gigantesca fábrica en perpetuo proceso de modernización. ¿O tal vez sigue ocurriendo que en ciertos momentos queremos decir: «¡Aguarda, eres tan hermoso!» (Goethe)?

Bien, hagamos una breve pausa y pasemos a la otra palabra: *praxis*, «práctica». Intentemos llevarla a su patria de partida, a ver si encontramos en ella algún agarradero. *Praxis* es palabra ya frecuente en Homero. Pero su fuerza enunciativa y conceptual le viene más bien de su contraste con el concepto de la *poíesis*, del «hacer», de tan larga resonancia, así como de su oposición al saber que subyace a la capacidad del artesano, y que Aristóteles denomina *téchne*. Tampoco aquí resulta fácil apreciar con exactitud la significación de la palabra griega. Expresa un saber que es propio del poder hacer. En cambio Aristóteles designa el tipo de saber inherente a la práctica como *phrónesis*. Si traducimos *praxis* por «acción o actuación», y *phrónesis* por «inteligencia o sagacidad», no reproduciremos más que una parte de las significaciones griegas. Ésta es justamente la razón de que volvamos sobre las palabras griegas; ellas pueden decírnoslo todo sobre su propio lugar en la vida.

En el caso de *práxis, prâttein* lo primero que nos llama la atención es que la acción, y el saber que le subyace, no tienen nada que ver con la aplicación del saber teórico. Aristóteles es de hecho el primero que elabora el sentido práctico del saber, la *phrónesis*, con la debida claridad conceptual. No se trata simplemente de acciones cualesquiera, sino de la manera de conducirse el hombre en conjunto, de modo que pueda alcanzar esa felicidad de una vida lograda que los griegos llamaban *eudaimonía*. Se trata, pues, del conjunto de la conducta y de la manera de vivir, como diríamos ahora, y sin que esto implique fijar ningún límite a lo que debe significar la conducta. Pues bien, es claro, y debería seguir siéndolo, que «conducta» es siempre «conducirse». Hay en esto un momento de reflexividad, si es que uno sabe lo que hace.

Parece que esto se aplica también al término griego *praxis*. No sería correcto traducirlo por «acción». Tal vez sería mejor hablar de «actividad». Pues esto deja totalmente en suspenso en qué ha de consistir en cada caso tal actividad, que puede consistir también en palabras. Pero es siempre en todo caso un «estar en ello», en lo que se hace cada vez. Y ese «estar en ello» no tiene por qué ser un hacer, y no necesita ser un «actuar». Podríamos hablar de un «poder con las cosas», por ejemplo si le preguntan a uno si le «va bien». Era la

fórmula final de las cartas entre los griegos: «que te vaya bien», o como dicen en Marburgo, «hazlo bien». Tampoco aquí hay ninguna referencia a nada que haya que hacer en concreto.

Es, pues, seguro que la teoría y la práctica están en alguna clase de oposición entre sí. Pero de acuerdo con el sentimiento de la lengua griega, tal como ésta nos permite intuir las cosas, están muy cerca la una de la otra. Incluso un Aristóteles se siente justificado para considerar que la *theoría*, ese deshacerse en lo contemplado, es una modalidad de presencia suprema y por lo tanto de sublimación de la práctica. Claro está que es un saber, cuando uno se conduce de una u otra manera, y que siempre muestra uno cómo es según como se conduce. Incluso es más bien lo que «uno lleva encima» por ser el que es. La palabra griega *héxis* lo dice literalmente: «lo que uno lleva puesto», un gesto o, como decimos, un hábito, realmente semejante a uno. De este modo el saber y su ejecución están muy cerca el uno de la otra en el conjunto del «conducirse». Y ya sea teoría, ya sea práctica, lo que las guía es *noús*.

Es claro que Aristóteles caracteriza conceptualmente como *phrónesis* esa sagacidad práctica que da su impronta a toda la manera de llevar la vida de uno. No es un saber que consista en atenerse a unas ciertas reglas a las que uno ha sido habituado por medio de la «educación». El adulto es más bien el que ha crecido más allá de esa educación, y que finalmente intenta comportarse en concreto de la manera que le parece correcta. Si se encuentra en dificultades, reflexiona consigo mismo. O confía en otros y se deja aconsejar, y, al fin, el conjunto de la manera de conducir la propia vida, llevado por la experiencia y el conocimiento, resulta estar fundado en la decisión libre.

Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, en el momento en que el médico se pone la bata blanca. Seguro que no renuncia a integrar en su labor toda la cosecha de su saber, sus estudios y su experiencia; seguro que es también aplicación de la ciencia lo que hace el médico en su consulta; y sin embargo no debería ser sólo aplicación de reglas o rutina. Nunca podría seguir las reglas tan a ciegas como se siguen las normas de tráfico más o menos obligatoriamente. Lo que importa es más bien su propio juicio, que tiene siempre en cuenta a cada hombre en cada caso, así como todo lo que puede afectarle. Por eso no hablamos sólo de ciencia médica, sino del arte de curar. Esto implica que no es simple seguimiento de reglas ni simple saber, sino algo que no se puede regular sin más, ni gobernar sin más, por medio de la ciencia. En el arte de curar el médico pone para el paciente todo lo que él ha llegado a ser y es.

2

CIENCIA Y FILOSOFÍA

Está claro que lo que llamamos filosofía no es una ciencia en el sentido en el que lo son las llamadas ciencias positivas; que no tiene ante sí algo positivo, dado, que sea su cometido investigar, y que tenga asignado su lugar entre los demás ámbitos de trabajo de las otras ciencias. La filosofía tiene que habérselas con el todo. Ahora bien, ese todo no es, a diferencia de cualquier otro, el todo compuesto por la suma de sus partes. Es una idea que va más allá de cualquier posibilidad de conocimiento finito, y no es nada que pueda ser conocido científicamente. Cuando se habla de filosofía, la gente se refiere en general a cosas tan subjetivas y privadas como la propia manera de entender el mundo, que, eso así, aspira a ser considerada por encima de cualquier pretensión científica. Y frente a eso la filosofía sí que tiene todo el derecho a llamarse a sí misma ciencia. Pues a despecho de todas sus diferencias respecto de las ciencias positivas, sigue estando cerca de ellas en lo que tiene de vinculante, de distinta respecto de los modos de entender el mundo que se basan únicamente en evidencias subjetivas. Y esto no sólo le viene dado por su origen. En origen la filosofía y la ciencia estaban inextricablemente unidas; una y otra son creación de los griegos. Éstos recogían bajo el título genérico de filosofía el conjunto de todos los saberes teóricos. Cierto es que entretanto hablamos de la filosofía del Asia oriental o de la India designándolas con la misma palabra griega, pero en realidad nos referimos básicamente a nuestras tradiciones occidentales de filosofía y ciencia, y cuando salimos de este ámbito manejamos materiales de naturaleza muy diversa, como Christian Wolff cuando calificaba la *sapientia sinica* de «filosofía práctica».

Ahora bien, cuando hablamos de filosofía nos referimos también a lo que podría llamarse «el componente filosófico de las ciencias», esto es, esa dimensión conceptual por la que se determina en cada caso el ámbito objetivo de una ciencia: la naturaleza inorgánica, la naturaleza orgánica, el reino vegetal, el reino animal, el reino humano, etc. Esta filosofía, de acuerdo con su propio estilo de pensar y conocer, pretende justamente no quedarse por detrás de las ciencias en cuanto a su «vinculatividad». Hoy en día gusta de llamarse a sí misma «teoría de la ciencia», pero hace suya la aspiración filosófica de «rendir cuentas». La cuestión que se plantea es, pues, cómo puede ser tan vinculante como una ciencia sin ser ciencia ella misma, y sobre todo cómo puede en la actualidad rendir cuentas en un sentido filosófico, cuando las ciencias mismas han alcanzado en su investigación tal autoconciencia lógica que reaccionan con disgusto ante cualquier especulación más menos fantasiosa sobre el todo, y rechazan cuanto no se somete a su propia ley.

Se dice que esa tendencia de las ciencias a invadir todo lo que las rodea, que en realidad no es sino la puesta en práctica de su propia manera de entender su método, deja sin embargo insatisfecha una necesidad última de la razón, la de preservar la unidad en el conjunto del ser. Por lo tanto la aspiración a reunir sistemáticamente el conjunto de nuestro saber seguiría siendo el cometido legítimo de la filosofía. Sin embargo esta pretensión, la de que la filosofía aporte el trabajo de reunir sistemáticamente lo que hay, tropieza hoy en día con un escepticismo cada vez mayor. Parece que la humanidad ha aceptado ahora, de una nueva manera, la idea de su propia limitación y que, pese a ser consciente de que los saberes que cultiva la ciencia son irremediablemente particulares, se contenta con sus progresos y con el grado cada vez mayor de dominio de la naturaleza que ellos hacen posible. Incluso se hace a la idea de que no por dominar cada vez más a la naturaleza disminuye el dominio de unos hombres sobre otros; sino que, en contra de lo que se esperaba, ese dominio es cada vez más intenso y amenaza la libertad desde dentro. No deja de ser una consecuencia de la técnica el que ésta haya hecho posible una manipulación de la sociedad humana, de la opinión pública, de la manera de vivir y de repartirse el tiempo entre la profesión y la familia, que nos deja sin aliento. Se diría que la metafísica y la religión proporcionaban un soporte para la tarea de organizar la sociedad humana mejor que el tipo de poder que se acumula ahora por obra y gracia de la ciencia. Sin embargo las respuestas que una y otra afirmaban poder dar son, para el hombre de ahora, respuestas a preguntas que

ni siquiera se pueden ya preguntar, y que a él en realidad no le hace falta preguntar.

De hecho se ha convertido en una realidad lo que un Hegel, comprometido hasta el fondo con la causa de la filosofía, enunciaba como una cabal contradicción cuando decía que un pueblo sin metafísica sería como un templo sin sanctasanctórum, un templo vacío en el que ya no habita nada y que por eso él mismo tampoco es ya nada. «Un pueblo sin metafísica»: no es difícil comprender que en esta expresión Hegel no piensa en el pueblo como unidad política, sino como comunidad lingüística. Pero con eso la frase de Hegel, destinada sin duda a provocar emoción y nostalgia, o incluso la burla de los ilustrados radicales, irrumpe de pronto en nuestra propia situación en el tiempo y en el mundo y nos obliga a preguntarnos en serio: en la solidaridad que une a todos los que hablan una misma lengua, ¿queda aún algo al final por cuyo contenido y estructura se pueda preguntar, pero por los que ninguna ciencia podría preguntar? ¿Tendrá finalmente algún significado la idea de que la ciencia no sólo no «piensa» —en el sentido enfático del término, como lo usa Heidegger en una frase tan mal interpretada casi siempre—, sino que ni siquiera habla realmente una lengua propia?

No cabe duda de que en nuestro siglo el problema del lenguaje ha conquistado una posición central que no coincide ni con la vieja tradición de la filosofía del lenguaje humboldtiana ni con las pretensiones totalizadoras de la lingüística general o de la ciencia del lenguaje. Debemos esta situación hasta cierto punto a una nueva toma en consideración del mundo de la vida práctica, como consecuencia, por una parte, de la investigación fenomenológica y, por la otra, de la tradición filosófica del pragmatismo inglés. Al convertirse el lenguaje en un tema de la reflexión inextricablemente unido al mundo de la vida humana, parece nacer un nuevo fundamento para la vieja pregunta metafísica por el todo. En este contexto el lenguaje ya no es una mera herramienta o una capacidad especial, propia del hombre, sino el medio en el que vivimos desde el principio como seres sociales, y que sostiene el todo en el que nos introducimos al vivir. Orientación según el todo: esto no es algo que esté en el lenguaje, si por lenguaje entendemos los hábitos lingüísticos monológicos de los sistemas de designación científicos, determinados íntegramente por el ámbito de la investigación en el cual operan como designaciones. Sin embargo el lenguaje como orientación por el todo entra en juego cada vez que se habla de verdad, esto es, cada vez que dos interlocutores que empiezan a conversar circunscriben «la cosa» por

el hecho mismo de dirigirse el uno al otro. Pues cuando hay comunicación no se hace simplemente uso del lenguaje, sino que se hace lenguaje.

Por eso la filosofía puede dejarse guiar por el lenguaje cuando quiere dar prioridad a su cometido de hacer preguntas más allá de cualquier ámbito objetivado por las ciencias, cuando quiere hacer preguntas por el «todo». Y es lo que siempre ha estado haciendo, empezando por las preguntas propedéuticas de un Sócrates y por esa orientación «dialéctica» según los *logoi* con los que Platón y Aristóteles por igual miden sus análisis del pensamiento. Es esa segunda mejor travesía de la que habla Sócrates en el *Fedón*, una vez que la indagación inmediata de las cosas, tal como se las ofrecía la ciencia de entonces, le había llevado a la más completa desorientación. Es el giro hacia la idea, en la cual tiene lugar la filosofía como diálogo del alma consigo misma, como pensamiento, en un proceso infinito de entendimiento consigo misma. También en la dialéctica de Hegel, que se esfuerza por sacar el lenguaje del encorsetamiento de los conceptos en tesis y antítesis, en dicción y contradicción, y llevarlo a un plano superior, el lenguaje sigue pensando y volviendo a hacerse lenguaje, en cuanto que es en él donde el concepto se eleva a sí mismo a la condición de tal.

El fundamento sobre el que se edificó la filosofía en Grecia fue ciertamente un incontenible deseo de saber, pero no lo que llamamos ciencia. Y si el primer nombre que tuvo la metafísica fue el de «primera ciencia» (*prima philosophia*), tal saber sobre Dios, el mundo y el hombre, que eran los contenidos tradicionales de la metafísica, no sólo poseía una primacía indiscutible sobre los saberes representados paradigmáticamente por las ciencias matemáticas, la aritmética, la trigonometría y la música (astronomía). Lo que en cambio llamamos ciencia nosotros seguramente no se habría puesto en Grecia en ninguna relación con el uso de la palabra *philosophia*. Y en cuanto a la expresión «ciencia experimental», a los oídos de un griego eso habría sido como un círculo cuadrado. A eso se le llamaba historía, lo que en alemán se llama *Kunde**. Lo que se corresponde con el concepto de ciencia usual entre nosotros, para ellos tendría que ver más bien con el tipo de saber que hace posible producir algo. Es lo que llamaban *poietiké*, *epistéme* o *téchne*. El ejemplo clásico y determinante era la medicina, que también entre nosotros es consi-

* El término no tiene correlato en nuestra tradición. Designa las asignaturas de una enseñanza más o menos elemental, cuyo contenido no rebasa la experiencia común. (*N. de los T.*)

derada a veces menos ciencia que arte de curar, al menos cuando deseamos hacer justicia al componente humano de su ejercicio.

El tema que nos ocupa esta noche abarca, pues, a su manera el conjunto de la marcha histórica de Occidente, el comienzo de la ciencia y la actual crítica situación de un mundo que se ha transformado, sobre la base de la ciencia, en una única gigantesca empresa técnica. Nuestras preguntas van incluso más allá del modo como nuestro mundo se nos hace presente a nosotros en virtud de su propia historia, pues aceptan el reto que para el pensamiento representa la existencia de otras tradiciones de saber y sabiduría, en otras culturas, que no se formulan ni en el lenguaje de la ciencia ni sobre la base de ésta. De modo que vale la pena, en el plano del método, preguntarnos por la relación entre filosofía y ciencia en todo su alcance, tanto desde los comienzos griegos como desde las consecuencias más tardías que la Edad Moderna ha puesto de manifiesto. Pues la Edad Moderna, frente a tanta disputa sobre su concepto y datación, se define inequívocamente por la aparición de un nuevo concepto de la ciencia y de su método, hecho realidad por primera vez, al menos en parte, por Galileo, y fundamentado filosóficamente por primera vez por Descartes.

Desde entonces, desde el siglo XVII, lo que ahora llamamos filosofía se encuentra en una nueva situación. Se le ha vuelto necesario justificarse frente a las ciencias, lo que nunca antes había ocurrido, y a lo largo de los dos siglos que transcurren hasta Hegel y Schelling se construye a sí misma justamente al paso de esa autojustificación frente a las ciencias. Los diversos sistemas de los dos últimos siglos son una densa secuencia de intentos de conciliar la herencia de la metafísica con el espíritu de la ciencia moderna. Luego, con la irrupción de la era positiva, como decía Comte, los únicos que se tomaron en serio la cientificidad de la ciencia fueron los universitarios. Intentaban así protegerse ante los vendavales de las cosmovisiones en conflicto buscando en ella una tierra firme, lo que sin embargo no los llevó más que a los pantanos del historicismo o a los abismos de la epistemología, cuando no se limitó a zarandearlos por el mar interior de la lógica.

Para acercarnos al tema de la relación entre filosofía y ciencia, una buena vía puede ser por lo tanto retrotraernos al tiempo en el que todavía se creía en serio que la filosofía tiene el carácter de ciencia. Esto ocurrió por última vez a la altura de Hegel y Schelling. Ambos intentaron volver sobre la idea de la unidad de todo nuestro saber, de modo que hace siglo y medio diseñaron sistemáticamente una nueva justificación de «la filosofía», fundamentando, a la inver-

sa, el idealismo sobre la ciencia. Schelling lo hizo mediante la demostración física del idealismo, Hegel reuniendo la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu en la unidad de una filosofía real, opuesta a la filosofía ideal de la lógica.

Y no se puede tratar, evidentemente, de renovar los intentos de hacer una física especulativa, de los que se hizo uso y abuso en el XIX, en la práctica como coartada frente a la filosofía. La necesidad de una unidad de la razón y de una unidad del saber sigue estando viva, ciertamente, pero es un hecho que ahora se sabe en conflicto con la autoconciencia de la ciencia. Cuanto más honrada y severamente se juzga ésta a sí misma, más escéptica se hace frente a esas promesas de unidad y esas pretensiones de validez definitiva. Darse cuenta de por qué fracasó el intento de hacer una física especulativa, y de incardinar las ciencias en el «sistema de la ciencia» ideado por la filosofía, es, pues, al mismo tiempo comprender con más nitidez tanto el rango como los límites de la ciencia.

Y por cierto que ni Hegel ni Schelling eran insensibles a la legítima pretensión de autonomía planteada por las ciencias experimentales, embarcadas en hacer su propio camino metodológico, y que precisamente por hacerlo plantean a la filosofía moderna sus nuevas tareas. En el momento culminante de su trabajo en Berlín, Hegel escribe en el prólogo a la segunda edición de la *Enciclopedia* sobre cómo se representa él la relación entre la filosofía y las ciencias experimentales, y sobre los problemas filosóficos que entraña esa relación. Simplemente basta con darse cuenta de que el azar de lo que sale a nuestro encuentro en cada momento no puede ser deducido del concepto con carácter de necesidad. Incluso el caso extremo de certidumbre en las predicciones que hacen posible los grandes espacios de nuestro sistema solar a la hora de calcular la duración del día y la noche, de los eclipses, etc., no sólo contiene aún un cierto margen para las desviaciones (que desde luego quedan siempre muy por debajo del umbral de lo que se puede observar sin medios precisos). Lo realmente esencial es que la aparición de los fenómenos celestes predecibles no es en sí misma predecible. Pues para una observación sin instrumentos todo depende del tiempo que haga en ese momento, y ¿quién basaría certidumbre alguna en los pronósticos meteorológicos?

Claro está que en un ejemplo tan drástico el problema no es la relación universal entre el azar y la necesidad, sino que se trata de un problema intracientífico. Hegel ha mostrado que entre la necesidad de la ley universal y el azar del caso singular hay una identidad descriptiva. La necesidad de las leyes de la naturaleza, medida según

la necesidad del concepto, ha de ser considerada como en sí misma casual. No se trata de una necesidad evidente como lo es la de que un organismo vivo mantenga su identidad en los procesos metabólicos. En el dominio de la investigación de la naturaleza la formulación de leyes matemáticas precisas no deja de ser un ideal aproximativo. Esa clase de enunciados nomológicos se rige ampliamente por ideas normativas bastante difusas sobre la unidad, la sencillez, la racionalidad, incluso la elegancia. Su único baremo verdadero son los propios datos de la experiencia.

Y en cuanto al dominio de las cosas humanas, ése sí que cae de lleno en el reino del azar. La experiencia apoya mucho más resueltamente al escepticismo histórico que a ninguna creencia sobre la necesidad histórica y la razón en la historia. Sería dejar en la estacada por completo a la razón y sus necesidades si uno quisiese apelar simplemente a regularidades en la historia, cuya formulación, según su propio sentido, no hace más que la de las leyes de la naturaleza: decir lo que realmente pasa.

No, las necesidades de la razón son otra cosa, y la filosofía de la historia universal de Hegel ilustra esto muy bien. La idea *a priori* inserta en la esencia del hombre, y que éste reconoce en la historia, es la de la libertad. El famoso esquema de Hegel sobre Oriente, Antigüedad clásica y mundo cristiano decía: en Oriente sólo es libre uno, en la Antigüedad clásica lo son algunos, y en el mundo cristiano lo son todos. Ésta es la manera racional de contemplar la historia del mundo. Pero esto no quiere decir que con ello se puedan reconstruir todas las cosas que pasan realmente en el curso de la historia. El campo de los fenómenos que tenemos derecho a llamar casuales sigue siendo infinito. Ahora bien, el azar no es una contrapartida sino más bien justamente la verificación del sentido de la necesidad inherente al concepto. No es una razón en contra de la visión racional de la historia del mundo el hecho de que la libertad de todos, que Hegel presenta como principio del mundo cristiano, no exista en la realidad, que una y otra vez se vivan épocas de falta de libertad, que incluso lleguen a estabilizarse de un modo definitivo e ineludible sistemas de servidumbre social, como ha ocurrido en nuestra exasperada situación mundial contemporánea. Esto es parte del reino del azar al que pertenecen las cosas humanas, y que sin embargo no se opone al principio. Pues no existe un principio de la razón que esté por encima del de la libertad. Es lo que pensaba Hegel y lo que pensamos nosotros. No es pensable un principio superior al de la libertad de todos, y entendemos la historia real a partir de este principio: como la lucha interminable y siempre renovada por la libertad.

Sería no entender las cosas —aunque ocurre con frecuencia— creer que los hechos pueden invalidar o desmentir este aspecto racional del concepto. El tan denostado «pues peor para los hechos» contiene una profunda verdad. No es una proposición contra las ciencias experimentales, sino contra lo que Hegel llamaba en el «Prólogo berlinés» el enmascaramiento y escamoteo de las contradicciones que separan a la filosofía y a las ciencias. Él no está dispuesto a aceptar la «Ilustración moderada» de una especie de compromiso formal entre las exigencias de la ciencia y la argumentación por medio de conceptos racionales. Eso no ha sido para él más que un «estado de satisfacción aparente», una paz «más que superficial». «En la filosofía en cambio el espíritu ha celebrado su conciliación consigo mismo». Con ello, lo que quiere decir Hegel es, evidentemente, que la necesidad que tiene la razón de acceder a la unidad es legítima bajo cualquier circunstancia, y que sólo la filosofía está en condiciones de satisfacerla. Que la ciencia sólo entra en contradicción irresoluble con la filosofía cuando pretende para sí la validez absoluta, nada más. Y éste es exactamente el caso de nuestro ejemplo de la «libertad de todos». Quien no comprenda que historia es justamente eso, que la libertad de todos se haya convertido en un principio irrenunciable, pero que necesita siempre esfuerzos renovados para realizarla, es que no ha entendido la relación dialéctica entre el azar y la necesidad, ni la pretensión de la filosofía de reconocer la racionalidad concreta.

Hoy día vamos juzgando a Hegel cada vez con más justicia, no sólo en el campo de la ciencia de la historia, a la que ha contribuido con aportaciones realmente importantes, sino también en el del conocimiento de la naturaleza. Estaba sin duda a la altura de la ciencia de su tiempo. Lo que ha expuesto a la burla tanto a su filosofía de la naturaleza como a la de Schelling no es su falta de información, sino la falta de comprensión de hasta qué punto son esencialmente diversas la consideración racional de las cosas y el conocimiento empírico. Esta falta de comprensión se les puede sin duda imputar también en parte a Schelling y a Hegel, pero en medida mucho mayor, desde luego, a las ciencias experimentales, empeñadas en no ver sus propios presupuestos. Un conocimiento empírico consciente de sus propios condicionamientos tiene que aceptar que el curso de su investigación depende de sí misma, y que no puede hacer un uso dogmático de sí. Una doctrina que no ha perdido validez, pero que sigue sin aceptarse del todo, es que lo filosófico no se desprende por sí mismo del trabajo de la investigación científica, sino que se pone de manifiesto más bien en el hecho de que las ciencias se mantengan

alejadas por sí mismas de toda complementación filosófica y de toda dogmatización especulativa, lo que protege a la filosofía de intervenciones atolondradas. Hegel y Schelling han sido mucho más víctimas del dogmatismo de las ciencias que de su propio delirio dogmático de perfección.

Es cierto que, cuando más adelante tanto el neokantismo como la fenomenología volvieron a plantear la pretensión de tomar como objeto los conceptos fundamentales de las diversas regiones de la investigación en su estar dados *a priori*, la investigación ha desacreditado la pretensión dogmática que esto llevaba consigo. La química se ha resuelto en física, la biología en química, y toda la clasificación de los reinos animal y vegetal ha retrocedido ante el interés por las transiciones y su continuidad. La lógica ha sido tomada cada vez más por la matemática. Mi propio profesor Natorp hizo un último intento de demostración conceptual *a priori* de la tridimensionalidad del espacio, como lo hizo Hegel con la cifra de los siete planetas. Esto es agua pasada. Pero la tarea permanece. Pues la comprensión de nuestro mundo sedimentada en el lenguaje no puede ser absorbida en su totalidad por las posibilidades de conocimiento específicas de la ciencia. Ésta podrá tal vez ponernos en situación de crear vida en la retorta o de alargar indefinidamente la duración de la vida humana. Pero eso no cambiará nada en las duras discontinuidades que sigue habiendo entre materialidad y vida, o incluso entre la vida realmente vivida y la caída en la muerte. La articulación del mundo en que vivimos por medio del lenguaje y de la comunicación no es una mera dimensión convencional, ni es mero reflejo de una conciencia tal vez falsa; copia lo que hay, y se sabe legitimada precisamente porque en todo puede admitir alegaciones, objeciones y críticas. La analizabilidad y producibilidad de cuanto existe, que es lo que logra la ciencia, no representa frente a eso más que un campo particular de aprehensión y dominio, cuyos límites están en la imposibilidad de vencer la resistencia que opone lo que es a su objetivación.

En este sentido no cabe ignorar que la ciencia se encuentra, y se encontrará siempre, con una pretensión de comprensión ante la cual fracasa y tiene que fracasar. Desde que Sócrates fundara en el *Fedón* la dialéctica como refugio en los *logoi*, la filosofía ha retenido como su propia tarea esa pretensión. Y Hegel es parte de esa herencia. También él acepta como guía al lenguaje. «El lenguaje de la conciencia hiperactiva» está atravesado por categorías, y el cometido de la filosofía es elevarlas a la condición de concepto. Así es como ve Hegel las cosas. Nosotros nos encontramos hoy día ante la

pregunta de si no podremos seguir viendo las cosas de esa manera, puesto que la ciencia se ha emancipado del lenguaje al desarrollar sus propios sistemas de designación y de representación simbólica. ¿No estaremos abocados a un futuro en el que una adaptación sin lenguaje y sin palabras haga innecesaria la afirmación de la razón? Y del mismo modo que en la actualidad la ciencia se autonomiza de un modo inédito, desde el momento en que su proyección sobre la vida ya no tiene lugar mediante el uso de un lenguaje comprensible para todos, hay una segunda dimensión en la que afloran una reflexión y una duda semejantes. Es sabido que Hegel dedicó una atención especial al sistema de las necesidades como fundamento de la sociedad y del Estado, pero que sometió inequívocamente ese sistema a las formas espirituales de la vida moral. Ahora en cambio vemos cómo ese sistema está aherrojado al círculo infernal de producción y consumo que arrastra a la humanidad a una autoenajenación cada vez más profunda, pues las necesidades naturales son cada vez más «fabricadas», esto es, revelan ser cada vez más producto de intereses heterogéneos y no del interés por satisfacer las necesidades.

Se podría preguntar, claro está, si la desdogmatización de la ciencia que ha tenido lugar en el siglo XX con la exigencia de apartarse de la consideración natural de las cosas no habrá sido en definitiva otra cosa —y ya sería bastante— que la prohibición de un acceso demasiado simplista de la capacidad de representación humana a los campos de la investigación, con lo que de paso se habría roto para bien la tentación dogmática que facilitaba esa accesibilidad y que Hegel denomina enmascaramiento de las contradicciones. El modelo de la mecánica, que en tiempos de Schelling y Hegel reposaba sobre la base firme de la física newtoniana, no dejaba de resultar cercano al hacer y fabricar, cercano a la producción mecánica, y hacía posible manejar la naturaleza para objetivos determinados artificialmente.

En esta perspectiva técnica universal había una cierta correspondencia con la primacía filosófica de la autoconciencia en el marco de la nueva época. Y en esto corremos siempre el riesgo de dejarnos llevar, sin darnos cuenta, por la construcción de la historia que nos legó el idealismo alemán. Hay que preguntarse, sin embargo, si ambas cosas no son en realidad visiones demasiado cortas. Pues, si bien se mira, la autoconciencia sólo consolida una posición tan central como la que tiene a partir de la pretensión del idealismo alemán de construir toda verdad a partir de ella, tomando como principio supremo la sustancia pensante y la primacía de su certidumbre, tal como Descartes las señala y glorifica. Pero, justamente en este pun-

to, el siglo XIX sacudió todos los fundamentos. La crítica a las ilusiones de la autoconciencia, inspirada en las anticipaciones de Schopenhauer y Nietzsche y que ha calado en la ciencia y ha proporcionado al psicoanálisis su influencia, no es un hecho aislado. El intento de Hegel de rebasar el concepto idealista de la autoconciencia y presentar el mundo del espíritu objetivo como una dimensión superior de la verdad, obtenida de la dialéctica de la conciencia, fue un nuevo impulso en la misma dirección que luego siguieron Marx y la doctrina marxista de la ideología.

Más significativa todavía podría ser sin embargo la profunda transformación que ha experimentado el concepto de la objetividad, conectado en la física al de la mensurabilidad, como derivado de la reciente física teórica. El papel que ha empezado a desempeñar la estadística incluso en este dominio, y que somete en medida cada vez mayor el conjunto de nuestra vida económica y social, ha confrontado a la conciencia con modelos que ya no son los de la mecánica y los de la máquina de fuerza, sino que se caracterizan por la autorregulación y que recuerdan, por lo tanto, menos el ámbito de lo que se fabrica que el campo de lo vivo, de la vida organizada en círculos de pautas.

Sería sin embargo equivocado pasar por alto el tipo de voluntad de dominio que se expresa en estos nuevos métodos de dominio de la naturaleza y de la sociedad. La vieja inmediatez de las intervenciones humanas, allí donde los mecanismos son totalmente transparentes, ha cedido su lugar a formas mucho más mediatas de control, equilibrio y organización. Ésa es mi impresión. Pero habría que tener en cuenta lo siguiente: puede que valga la pena considerar el progreso de la civilización, que debemos a la ciencia, también bajo el punto de vista de que ha traído consigo una cierta disminución de la evidencia con la que antes el hombre ejercía su poder tanto sobre la naturaleza como sobre otros hombres, y que esto lleva consigo una reforzada tentación a abusar de tal poder. Piénsese en los genocidios organizados, o en la maquinaria bélica que empieza a ejercer su función devastadora con sólo apretar un botón. Pero piénsese también en el creciente automatismo de todas las formas de vida social, por ejemplo en las planificaciones, que se caracterizan justamente por tomar decisiones a largo plazo, con lo que esto implica de disminución de la libertad en su ámbito; o en el poder creciente de la Administración, que pone en manos del burócrata un poder que nadie ha deseado, pero que nadie puede tampoco evitar. De este modo cada vez son más los ámbitos de nuestra vida que quedan bajo la coerción de procesos automáticos. El hombre y su espíritu se

reconocen cada vez menos a sí mismos en estas objetivaciones del espíritu.

Y, no obstante, creo que precisamente en esta situación del subjetivismo de una Edad Moderna que se crucifica a sí mismo, empieza a ganar importancia un aspecto diferente, que se le ha escapado por entero a la autoconciencia moderna y a su culminación hasta llegar al anonimato de la vida, y que incluso contiene una nueva capacidad para ofrecer esperanzas a viejos motivos, aunque en una dirección opuesta. También en esto creo que Hegel demuestra una nueva actualidad. Él no sólo lleva a su culminación la idea de la subjetividad que subyace a toda la Edad Moderna, y expande esta estructura de la subjetividad por las formas del espíritu objetivo y del espíritu absoluto, sino que otorga validez a un nuevo sentido de la racionalidad que procede de los más remotos tiempos de los griegos. Los conceptos de razón y racionalidad no son sólo determinaciones de nuestra autoconciencia. Tuvieron un papel decisivo en la filosofía griega, cuando aún no se había desarrollado concepto alguno sobre el sujeto y la subjetividad, y será siempre una provocación para nosotros el que Hegel imprima, como párrafo final de su sistema de la ciencia filosófica, un texto griego tomado de la *Metafísica* de Aristóteles. Por supuesto, es un texto en el que nosotros no podemos por menos de proyectar nuestro propio concepto de la autoconciencia. La autoconciencia suprema tiene que ser atributo del ser divino supremo. Y sin embargo, para el pensamiento griego, en la autoconciencia del dios que se piensa a sí mismo culmina todo el edificio del ser, dentro del cual la autoconciencia humana tiene un papel más bien modesto.

Timiótata tà ástra, «lo más digno son las estrellas»: éste es el patrón indiscutido bajo el cual el ser humano tiene su lugar en el cosmos dentro del pensamiento griego. Para nosotros suena extraño que lo más venerable de lo que existe no sea el hombre sino las estrellas. Suena remotísimo, tanto respecto de Hegel como de nuestro presente. Y no obstante hay ahí escondida una actualidad dialéctica que hay que sacar a la luz, y que en mi opinión sitúa bajo una nueva óptica tanto a Hegel como a nuestros antepasados griegos. El que Hegel diga de la filosofía que es una conciliación de la descomposición nos sonará ya menos a verdad válida o a falsedad idealista que a una cierta anticipación romántica. Para Hegel, del desagarramiento entre la autoconciencia y la realidad del mundo tenía que surgir la forma superior de la verdad por medio de la conciliación y la reunión de los opuestos, liberándose el sujeto de la rigidez de su oposición al objeto. Éste era el *pathos* escatológico de su filosofía.

Pero lo que nos rodea es evidentemente todo lo contrario: la mala infinitud de un incesante determinar las cosas, de un no dejar de apoderarse de ellas y apropiárselas compulsivamente. Hegel ponía esta mala infinitud en relación con el aspecto externo del entendimiento que es propio del mundo racional, y con su empecinamiento en fijar dualidades y oposiciones: con ello lo de fuera queda puesto ahí como lo opuesto a uno mismo, en su pura objetividad. A diferencia de esta actitud, Hegel enseña la verdadera infinitud del ser que se determina a sí mismo en sí mismo, por ejemplo, la de lo vivo, o la de la autoconciencia, o la de la humanidad que se libera porque se hace consciente de su libertad, o la del espíritu que se vuelve transparente para sí mismo en el arte, en la religión y en la filosofía. A la vista de esta enseñanza uno se siente transportado más allá de todas las grietas del tiempo y situado sobre un suelo nuevo.

La racionalidad griega, que Hegel intenta reunir con la autoconciencia moderna en una nueva unidad, adquiere una nueva dimensión si se la deja de considerar como una simple prefiguración de la Edad Moderna. Deja de ser ese enigmático autoolvido que se pierde en la contemplación del mundo y sólo se refiere a sí mismo en la persona de un dios supremo del universo. Frente a la mala infinitud a la que nos sentimos arrastrados, se nos aparece como la imagen de un futuro factible para nosotros, como una nueva posibilidad de vivir y sobrevivir. No serán ya ni el edificar sistemas que reúnan en el mundo de las ideas los elementos que han entrado en contradicción entre sí, ni la pasión desmedida de los arquitectos de edificios sistemáticos, los que pongan ante nosotros el ideal de la razón. Pues es un hecho que la necesidad que tiene la razón de acceder hasta la unidad en el curso de la investigación se ve una y otra vez enigmáticamente defraudada, de tal modo que ha tenido que aprender la asombrosa experiencia de acabar por acomodarse a la dispersión en incontables particularidades, cada una de las cuales posee esa unidad estructural particular de todo sistema. Me parece un hecho de alcance simbólico el que la construcción de sistemas se haya visto sustituida por la teoría de los sistemas.

¡Pero qué cambio en el significado y en el sentido de la palabra teoría! ¿Y qué es lo que ha cambiado? La palabra teoría es la griega *theoría*. Representa lo que realmente distingue al hombre, ese fenómeno roto y subordinado dentro del universo, que pese a la exigüidad y finitud de sus dimensiones es capaz de una aspección pura del universo. Pero desde el contexto de la lengua griega no tendría sentido hablar de «proponer o edificar teorías». Sonaría a que uno las «hace». La palabra, a diferencia de la conducta teórica tal como

la entiende la autoconciencia, no se refiere a esa distancia respecto del ser que le permite a uno reconocer imparcialmente lo que hay y someterlo así a un dominio anónimo. Por el contrario la distancia propia de la teoría en el sentido griego de la palabra es la de la cercanía y pertenencia. El sentido primitivo de la palabra era la participación en una procesión solemne para adorar a los dioses. Contemplar el proceso divino no tiene nada que ver con la comprobación distante de un estado de hecho, ni con la observación de un espectáculo grandioso; se trata de una participación genuina en el evento, de un verdadero estar ahí. Por lo mismo la racionalidad del ser, esa gran hipótesis de la filosofía griega, es una cualificación menos de la autoconciencia humana que del ser mismo, que es el todo y se muestra como el todo, de modo que más bien es la razón humana la que ha de verse a sí misma como una parte de aquélla, en vez de como una autoconciencia que se opone al todo.

Es, pues, un camino diferente, en el que la reflexión humana profundiza en sí misma y se encuentra a sí misma; pero no el camino hacia adentro al que nos convocaba san Agustín, sino la vía de la plena entrega al afuera, en el que sin embargo el que busca se acaba encontrando a sí mismo. Y la grandeza de Hegel estriba en que no consideró la vía griega como falsa frente a la forma moderna de la autorreflexión, ni que por lo tanto haya que abandonar en aras de ésta, sino como un lado del ser mismo, inherente a él. Y la gran conquista de su *Lógica* es haber reconocido este fundamento que reúne y soporta los contrarios. Ya lo llamase *Noús*, ya Dios, es sin duda también esa exterioridad plena que en la fusión mística del cristiano representa la interioridad extrema.

Llegamos al final de nuestras reflexiones. La relación entre la ciencia y la filosofía, en el punto al que nos lleva Hegel, y con él también Schelling, resulta ser dialéctica. Esa relación no puede ser apropiadamente descrita ni por una filosofía que necesita acotarse frente a las ciencias, y que puede mantener su sentido limitado, ni por un rebasar especulativamente todo límite intentando fijar dogmáticamente una investigación que se halla siempre en movimiento. Es necesario pensar esa relación en toda su contradictoriedad, y no obstante positivamente. Ni rebajarse a una Ilustración moderada, ni enmascarar y escamotear los problemas. Y sería pura ceguera creer que esta situación de incomodidad se resuelve alineando a la filosofía con el arte y dándole parte en todos sus privilegios y en todas las audacias conectadas con ellos. Por el contrario, es indispensable seguir asumiendo el «esfuerzo del concepto». Bien es verdad que ahora la pretensión de acceder a una unidad sistemática nos parece

menos viable de lo que se lo parecía al Idealismo. Así que nos sentimos llevados por una cierta afinidad con la fascinante diversidad de las propuestas que despliega ante nosotros el arte con la riqueza de sus obras. Pues ni el principio de la autoconciencia ni ningún otro principio de unificación y autofundamentación nos proporcionan en la actualidad la menor esperanza de que sea posible, pese a todo, acabar edificando el sistema de la filosofía.

Sin embargo eso no hace ociosa la necesidad de unidad que caracteriza a la razón. Esa necesidad tampoco es reducida al silencio por los cien ojos de ese Argos que, según la hermosa expresión de Hegel, representa la obra del arte, en la cual no hay rincón alguno que no nos esté mirando. En todos los aspectos sigue en pie el deber del hombre de entenderse consigo mismo, un deber que no puede ser ignorado en ninguna experiencia, y desde luego tampoco en las del arte. Ahora bien, en el momento en que los enunciados del arte se integran en el proceso de nuestro entendernos con nosotros mismos, en el momento en que los percibimos en su verdad, lo que está manos a la obra ya no es el arte sino la filosofía. La misma necesidad de la razón que nos obliga en todo momento a recomponer la unidad de nuestro conocimiento es la que hace también que el arte entre en nosotros. Pero también forma parte de ello, en nuestro mundo actual, el conjunto de todas las mediciones de los accesos al mundo, así como todas las puestas a prueba de las intervenciones en el mundo que nos proporcionan las ciencias. Y, sin duda, también forma parte de ello la propia herencia de nuestras tradiciones de ver de un modo racional y filosófico las cosas, entre las cuales no hay una sola con la que podamos quedarnos entregándonos del todo a ella, pero a todas las cuales tenemos que prestar oído. La necesidad de la razón de llegar a una unidad nos lo exige.

El ejemplo de las ciencias que determinan nuestra época debería al mismo tiempo mantenernos alejados de la tentación de buscar satisfacción a nuestra necesidad de unidad por medio de construcciones precipitadas. Del mismo modo que toda nuestra experiencia del mundo no es sino un interminable proceso de aclimatación a él —por decirlo con Hegel—, incluso en un mundo que cada vez nos parece más extraño porque cada vez está más transformado por nosotros, también la necesidad de rendir cuentas con la filosofía es un proceso infinito. En él tiene lugar no sólo la conversación de cada uno consigo mismo en la que consiste el pensar, sino también esa otra en la que estamos implicados todos y en la que nunca dejaremos de estarlo, decretemos o no la muerte de la filosofía.

3

HUMANISMO Y REVOLUCIÓN INDUSTRIAL

Vivimos en una época en la que las perspectivas parecen estar dándose la vuelta en muchos sentidos. Hay cosas que están desapareciendo del mapa por completo, por ejemplo, el honor del criado. Otras han perdido su capacidad de fascinar, por ejemplo, la fe en el progreso. Una de las cosas que a mí me dan hoy más que pensar es que la juventud crece con poca confianza, sin optimismo, sin un potencial indeterminado de esperanza. Y creo que reflexionar sobre este hecho es un mandamiento particularmente perentorio. Todos sabemos que la sociedad industrial es un destino por el que discurre nuestra vida y con el que tenemos convivir. Es un proceso en sí mismo irreversible, dentro del cual nos encontramos, ya que hoy día sólo es posible satisfacer las necesidades de la vida de los hombres intentando resolver los problemas materiales de la existencia por medio del trabajo productivo, de los inventos y del progreso técnico. En el fondo todos sabemos que esto es así.

Por eso nos causa preocupación comprobar que no todos tienen conciencia de esta ineludibilidad, que las generaciones que vienen no tienen realmente clara y enraizada esta convicción. La forma económica que ahora se extiende por todo el mundo produce tensiones y desequilibrios, y un proceso de aceleración en muchas direcciones diferentes. Todo eso llena nuestra conciencia de la convicción de que nos encontramos en una crisis que no podemos evitar. Es una crisis que concierne a la humanidad entera, así que no es posible apearse. Es, pues, necesario y conveniente ser conscientes de ello. Pero las crisis no son de suyo nada antinatural, y en consecuencia cabría preguntarse si nuestra tarea es realmente evitar las crisis. En las ciencias económicas ha dominado durante muchas décadas

una teoría de las crisis que se centra en la tarea de advertirlas y prevenirlas.

Sin embargo tampoco sobre esta idea hay unanimidad. Un médico, por ejemplo, pensará de otra manera, y considerará que una teoría como ésa describe de un modo demasiado miope las funciones de las crisis. El médico tiene la experiencia de tantos niños robustos que han pasado por la tosferina y han salido de ella, y sabe también hasta qué punto una enfermedad, cuando hace crisis, promete curación. Una crisis puede siempre poner en marcha un proceso de curación que llegue a corregir un desarrollo patológico.

Naturalmente, la pregunta es si la crisis en la que estamos entrando ahora con los ojos abiertos es de esa naturaleza. Podemos esperar que a la larga resulte ser una crisis genuina, una fase de tensiones y restricciones que superaremos y que nos pondrá en condiciones de prever un futuro menos amenazador para las generaciones venideras. Y, por supuesto, no hay ni que pensar en que la crisis pueda resolverse por medio de una guerra. En el pasado ciertamente las relaciones de poder generaban tensiones que conducían a descargas bélicas para acabar produciendo un nuevo estado de paz. Pero esta crisis nuestra es de otro tipo. La naturaleza de una guerra global se ha transformado por completo en virtud de la energía atómica, de las bombas nucleares y de los gigantescos progresos de la técnica armamentística. Lo menos que se puede decir es que en estas condiciones una guerra equivaldría a un masivo suicidio colectivo, al menos si entrara en juego el armamento nuclear. Dicho de otro modo, esa guerra no llevaría a una paz, sino que lo único que garantizaría es la destrucción. Es éste un hecho serio, que no podemos ignorar y que por eso mismo debería mantenerse presente en la conciencia vigilante de todo el mundo.

El segundo aspecto de la crisis es el ecológico. En el fondo es otra consecuencia de las mismas circunstancias. Por el momento las necesidades energéticas de la humanidad se están satisfaciendo mediante la explotación irracional y ciega de las fuentes de energía, de lo que en alemán se denomina *Raubbau**. Así se llamaban en el pasado los procedimientos que acarreaban transformaciones irreversibles, por ejemplo el agotamiento de los bosques o de los labrantíos. Y dado el carácter limitado de las reservas de carbón, petróleo y gas natural, su agotamiento es a la postre un proceso irreversible. A largo plazo sólo la energía nuclear, y tal vez a lo

* El término podría tal vez traducirse como «explotación rapaz», simple arrancar a la tierra lo que tiene sin preocuparse por restituir nada. (*N. de los T.*)

sumo la energía solar, constituirán la única solución, por peligrosa que parezca.

El tercer aspecto de la crisis, sin embargo, es el que mencionaba al principio: la crisis de la juventud. No podemos atenuar la gravedad del hecho de que nuestra juventud se sienta pesimista recurriendo al expediente de buscar sus causas en las desgracias del siglo, en los fracasos de las generaciones anteriores o en cualesquiera otros condicionamientos escolares o sociales que evidentemente habría que mejorar. Intuimos más bien que bajo este aspecto de la crisis se ocultan los efectos de la propia Revolución industrial. Al individuo que trata de abrirse un camino se le niega una y otra vez esa confirmación directa que busca su propia autoconciencia aún no acreditada: el derecho a ser joven, a no saber todavía si las fuerzas estarán a la altura de lo que la vida le va a exigir a uno. Creo que es aquí donde se encuentra la razón de las grandes dificultades que encuentra actualmente nuestra juventud. Tiene que acreditarse dentro de un sistema social, económico y de producción cada vez más funcional y burocratizado. Cada vez le es más difícil lograr por su mera espontaneidad algún tipo de confirmación, de satisfacción y de plenitud. ¿Cómo se ha llegado a esta crisis? ¿Será posible aprender mediante la reflexión el modo de encauzar una curación?

Todos nosotros somos hijos de la Ilustración. Somos hijos de un proceso que se inició en Europa, que ha determinado esa forma específica de civilización que es la occidental desde sus comienzos griegos, y que en la actualidad gobierna el mundo entero. Pero también el mundo griego, su inicio y su ansia de saber, dieron lugar en su momento a una crisis. Una crisis que fue el resultado de la primera gran oleada de capacidad argumentativa, de preguntas y dudas. Su efecto fue la disolución de las maneras tradicionales de pensar y de organizar el ordenamiento social. Esa crisis llegó a superarse entonces. Los grandes pensadores Platón y Aristóteles, así como los dos milenios de la era cristiana y su elaboración del mensaje redentor en términos del pensamiento conceptual griego, han acuñado con su impronta la historia espiritual de Occidente. Y fue una síntesis de Cristianismo y Humanismo la que en el límite de la Edad Moderna legó la herencia cultural de Occidente a los nuevos procesos. El comienzo de la Edad Moderna —por mucho que discutan entre sí los especialistas sobre cuándo empezó realmente y qué es lo que aportó— es seguro que imprimió a sus siglos iniciales el sentimiento de que irrumpía una vida nueva, grande y libre.

Si alguien en aquel momento hubiese podido echar un vistazo al futuro más lejano, se habría quedado sin duda estupefacto ante las

maravillas técnicas aportadas por la Modernidad. Pero nadie hubiera creído posible la idea de que semejante apertura de horizontes pudiese traer consigo una situación mundial tan cargada de tensiones y tan crítica para la humanidad como la que tenemos ahora. No es que no fuera de esperar una acusada tensión entre la mentalidad de un mundo acuñado por la investigación científica moderna, como es el nuestro, y la tradición cristiana.

Pero en conjunto lo asombroso de esta transformación es que llegaran a emparejarse la mentalidad pionera de la investigación y el Humanismo cristiano. Incluso una figura tan tensa y dolorida como la de Pascal celebró siempre, al lado del nuevo espíritu de la ciencia, ese otro impulso intuitivo del conocimiento humano como contrapeso suyo. También el que llevó a su culminación la ciencia creada por Galileo, Isaac Newton, era al mismo tiempo un teólogo que logró integrar para sí mismo el conjunto de su nuevo conocimiento de la naturaleza con la imagen cristiana del mundo. E incluso en el punto álgido de la Ilustración francesa, que acabó con los horrores de la era de las guerras de religión, los ideales de la humanidad mantuvieron algo del contenido religioso de los lemas ilustrados y de sus objetivos humanitarios. En Alemania este efecto se hizo sentir hasta comienzos del XIX, cuando el desarrollo de la era postrevolucionaria trajo el Estado nacional y acabó refutándose a sí mismo con el nacionalismo autodestructivo del siglo XIX.

La incipiente ciencia de la Edad Moderna, animada como estaba por una ardiente fe en el progreso, tuvo que hacer frente a embates importantes. Piénsese sin ir más lejos en las voces de crítica cultural que se hicieron oír, por ejemplo, por medio de Rousseau, y que hallaron en la juventud revolucionaria alemana un eco tan sensible. Sin embargo nada de esto es comparable a la generalizada conciencia de crisis que empezó a extenderse en el siglo XX. Es cierto que el apogeo de la ciencia moderna trajo consigo un incremento de las tensiones que normalmente se producen entre la tradición y el progreso. También es verdad que el ateísmo militante de la élite social francesa y de las masas revolucionarias fue de corta duración, y que con el ascenso de una nueva burguesía a la esfera pública se estabilizan nuevas relaciones entre la tradición del Humanismo cristiano y ese nuevo *pathos* de progreso que acompañó al surgimiento de la burguesía. Pero ahora, en cambio, estamos ante una revolución de nuevo cuño, que prende en el auge de las ciencias y en su aplicación al dominio de la naturaleza, una revolución que ha estado dominando en oleadas incesantes el conjunto de la vida moderna, y que es la que llamamos Revolución industrial. Ésta ha impuesto nuevas cargas

al viejo equilibrio entre pasión ilustradora y necesidad de orden tradicional. Es ya una crisis, que nos está quitando el aliento hasta ahora mismo, cada vez más aguda, y frente a la cual las fuerzas estabilizadoras se revelan insuficientes para gobernar la dinámica de ese mundo en transformación, de ese progreso técnico con todas sus consecuencias espirituales.

Habría que preguntarse, por supuesto, si alguna vez ha existido una vida social libre de tensiones, si los problemas que acaban en conflicto entre el progreso científico y la capacidad de permanencia de las relaciones de dominio persistentes no serán problemas antiquísimos. Bien, puede que así sea. Pero esto no hace sino más necesario todavía reflexionar sobre por qué la estabilidad del equilibrio se ha ido deteriorando cada vez más a lo largo de la última fase de la Modernidad, por qué esa herencia que aportaba la capacidad de hacer valer contrapesos parece cada día más cercana al agotamiento. Es seguro que se pueden aducir muchas causas para esta nueva inestabilidad que se ha adueñado de los hombres y de las transformaciones de sus formas de vida. Y, en particular para el presente, haría falta barajar una considerable variedad de factores que coadyuvan a ella. Como mínimo habrá que tomar en consideración el sombrío pronóstico de Nietzsche sobre la aparición del nihilismo como uno de los síntomas de la nueva inestabilidad.

¿Y qué es lo que ha cambiado de modo decisivo frente a la estabilidad de las formas de pensamiento antiguas y medievales? Quizá se lo pueda resumir en una fórmula: el universo teológico, que a partir de la superación socrática de la crisis sofística había logrado producir una física y una metafísica unitarias al modo aristotélico, se ha visto desplazado en beneficio de una forma de pensar que nos considera rodeados por un universo tecnológico. El término «técnica» se ve ahora cargado con un nuevo lastre de significado. La palabra griega de la que procede no significaba en principio otra cosa que el mayor o menor ingenio con el que el hombre aplica su capacidad artesanal y sus aptitudes tanto en el marco de la naturaleza como en el espacio de la libre configuración de su entorno. Y claro está que también en el sentido moderno del término tiene sentido llamar técnica a la manera de proceder del artesano que conoce su oficio. Pues bajo «técnico» entendemos también nosotros, a diferencia de la imaginación libre, la clase de aplicación de reglas que se puede aprender. Es como cuando en una partida de ajedrez, una vez que se han resuelto los problemas propiamente dichos, se dice que el resto es ya simple técnica. Y en general todo lo que es artesanía acaba siendo técnica en todas partes.

Ahora bien, la técnica en el sentido específico que le damos ahora al término es algo que existía ya también en la Antigüedad; basta con pensar en un Arquímedes. Pero, a pesar de ello, seguramente no es casual que la palabra no fuese adoptada por los latinos, y que su carrera semántica empezase realmente a comienzos de la Edad Moderna. Bien, lo que nos ocupa en este momento no es el hecho obvio de que la irrupción de las modernas ciencias experimentales se viera favorecida por el desarrollo de toda clase de inventos técnicos. Basta pensar en el microscopio y en todo lo que se ha hecho en materia de óptica y técnicas de medición. Lo que se advierte con claridad, si se toma como ejemplo el siglo XVII, es hasta qué punto los modos de pensar se someten a esa clase de condicionamientos técnicos. Galileo nos transmite un relato que caricaturiza la mentalidad escolástica: su colega, muy significativamente llamado Simplicio, se niega a mirar por el microscopio y por el telescopio. Y es sabido que el propio Goethe mantuvo una cautelosa reserva frente a estas prolongaciones de nuestra capacidad perceptiva natural, y que desarrolló una polémica contra la teoría de los colores de Newton que ha dado lugar a mucho malentendido. En relación con esta actitud, están también algunas de sus sombrías profecías para el futuro, conectadas con el desarrollo del maquinismo. Incluso en su vida privada le incomodaba la presencia de gente con gafas.

Puede que todo esto sean ya signos de esa incipiente inestabilidad que de hecho ha ido acompañando a lo largo del XIX y el XX la marcha triunfal de la técnica como un poder existencial autónomo. Este desarrollo reposa ciertamente sobre una nueva mentalidad científica. Pero esto no quiere decir que la aplicación técnica de los conocimientos de las modernas ciencias de la naturaleza implique por sí misma todo ese fondo motivacional que subyace a la nueva mentalidad de la investigación. Antes al contrario, como hemos visto ya, es claro que precisamente la moderna Ilustración científica se aunó con una fundamentación teológica concomitante, que de algún modo entendía que lo suyo era proseguir y ejecutar a su manera el mandato divino, descrifrando el libro de la Creación escrito por el dedo de Dios, como se decía en el entusiasmo que caracteriza al Humanismo cristiano de comienzos de la Edad Moderna.

No cabe duda de que algo de este trasfondo ha pervivido en el entusiasmo con el que la Edad Moderna se lanza a la investigación hasta nuestros días. La fascinación con la que un físico actual habla, por ejemplo, de la gloriosa simplicidad de las ecuaciones de Maxwell o de las ecuaciones de simetría de la interpretación de la física cuántica en la escuela de Copenhague, es un ejemplo que nos confir-

ma que algo de la tradición pitagórica y del ideal griego de la *theoría* no se ha perdido por completo. Y eso a pesar de que en las ciencias de la naturaleza actuales las matemáticas ya no tienen más que una función instrumental, muy distinta de la de entonces.

Por supuesto, los experimentos y su interpretación teórica obligan a recorrer ingentes caminos y laberintos. La distancia que hay que salvar es cada día mayor, y se hace indispensable un cierto ingenio técnico-industrial como condición para que tales infinitudes acaben por recorrerse y se acceda de ese modo a verdades simples. Entramos así en un segundo mundo, que posee su propio lenguaje y sus propios principios, y que se sitúa al lado de la manera de pensar que se ha ido formando en la tradición anticristiana de nuestras lenguas y sus transformaciones. El mundo que domina la técnica moderna es como otro mundo.

La pregunta que uno se podría hacer es si la era científica en la que vivimos no se caracteriza precisamente porque hemos aprendido a vivir en estos dos mundos, buscando un cierto equilibrio entre un desarrollo técnico siempre superándose a sí mismo y las fuerzas estabilizadoras de los diversos ordenamientos sociales, un equilibrio al que en cada caso se van incorporando las nuevas generaciones. Es lo que implica una palabra que acuñó e introdujo en nuestro siglo la fenomenología de Husserl: el «mundo de la vida». Este término posee un valor enunciativo particular. Y una señal de la posición central que ocupa Kant en la filosofía de la Edad Moderna es el hecho de que fuese él quien fundamentó el equilibrio entre una Ilustración soportada por la ciencia y el mundo moral de la práctica humana, legitimando así las ideas metafísicas de orden propias de nuestro legado humanista cristiano.

Kant mismo no consideraba como un rendimiento crítico el señalar los límites de la razón pura y rescatar así el lugar de la fe, fundando también el primado de la razón práctica. Tampoco se puede ignorar que el gran movimiento del Idealismo alemán, sobre todo de la mano de Fichte y Hegel, apunta en la misma dirección. Sin embargo la indiscutida autoridad de que gozó Kant a lo largo del XIX y el XX no fue nunca acompañada de una verdadera atención al mundo de la vida y a su autonomía pragmática. De hecho el legado de Kant sólo tuvo una recepción genuina bajo la forma de las ciencias, sobre todo en las ciencias del espíritu que nacieron junto a las ciencias de la naturaleza, así como en las ciencias de la cultura basadas en la llamada «filosofía de los valores». Y esto significa que se lo integró en el marco de una teoría del conocimiento anclada en el hecho científico.

Todavía ahora en los países anglosajones apenas se presta atención al verdadero núcleo de la filosofía moral de Kant. Y, debido a esto, la legitimación de la ciencia y de su marcha triunfal en la cultura burguesa del XIX y el XX ha traído consigo un progresivo retroceso en la tradición cultural de Occidente. Un ejemplo que pone esto de manifiesto es la pugna entre determinismo e indeterminismo que ha marcado la impronta de este siglo. Aquí puede haber influido también esa especial herencia de Kant representada por Schopenhauer. Pero en cualquier caso la verdadera herencia de Kant se ha desdibujado hasta tal punto que se sigue esperando de la ciencia, de la física o de la biología o de la genética, o de lo que sea, algún tipo de conocimiento y explicación científicos de la voluntad libre, y se sigue suponiendo que las nuevos avances de la investigación científica permiten ya vislumbrar algo de eso.

Es así, por ejemplo, como se entendió la famosa tesis del indeterminismo en la física cuántica. ¡Como si la libertad fuese un objeto de la clase de los que salen a nuestro encuentro en la ciencia bajo la categoría de la causalidad! Quienes ponen en esto sus esperanzas no se preguntan en absoluto qué consecuencias tendría para la libertad humana un conocimiento de ese tipo, qué consecuencias tendría, por ejemplo, el «dominio neurológico de las decisiones voluntarias del hombre»: su cancelación. Sería la victoria definitiva de la manipulación frente a las últimas ilusiones de libertad. No tiene, pues, nada de asombroso que el tipo de mentalidad que se ha ido extendiendo al paso de la ciencia moderna, y de la clase de Ilustración que se basa en ella, haya suscitado una y otra vez, desde el comienzo, la aparición de voces críticas. Hay toda una secuencia que parte de Rousseau, pasa por Kant y por toda la época de la antiilustración romántica, y que llega tal vez a los espacios de sabiduría de un Novalis o al despertar del legendario Merlín. La cultura de la ciencia moderna ha llamado a la vida a toda una tradición de crítica cultural. Sus portadores han sido figuras marginales, un Jakob Burkhardt, un Friedrich Nietzsche, que en su momento no constituyeron una conciencia que lo abarcase todo.

Ahora por el contrario, desde esos años de sombrías premoniciones que empezaron con la era de las guerras mundiales en nuestro siglo, se está extendiendo cada vez más una profunda inquietud y malestar frente a la era de la ciencia y de la técnica. Terminadas las dos guerras, que juntas forman a su manera una especie de nueva «guerra de los treinta años», ese siempre paradójico abandono de la demencial industria de la destrucción dio paso a un nuevo auge técnico en todos los dominios de la vida. En él se está capturando

cada vez más la mentalidad de las nuevas generaciones, y sobre todo se está cambiando la vida social de los hombres a una velocidad que quita el aliento, volviéndola cada vez más extraña.

Nosotros nos encontramos en mitad de este proceso. La conciencia de estar expuesto de continuo a cambios tan radicales hace que ésta se habitúe a una situación en la que se ve obligada a redefinirse a sí misma de continuo. Por ejemplo: hace algunas décadas se hablaba con toda naturalidad de la «era atómica», porque lo que se había puesto en primer plano para toda la humanidad era la liberación de la energía atómica y sobre todo la amenaza de la guerra nuclear. Pues bien, estamos ya empezando a hablar de la «era de los ordenadores», porque estamos convencidos, y no sin razón, de que con estos nuevos medios de comunicación el conjunto del estilo y de las relaciones de vida de los hombres va a sufrir transformaciones fundamentales. Si basta un botón para acercarnos al otro, lo que en verdad pasa es que se nos retira a una inalcanzable lejanía.

Y de nuevo volvemos a intentar que sea el mundo de la vida el que nos diga cómo acceden los hombres a la conciencia de sus necesidades y problemas. Ocurre porque en nuestro lenguaje toman carta de ciudadanía nuevos conceptos de lo que es valioso y lo que no lo es. Quisiera observar este proceso más de cerca por medio de dos ejemplos.

En pleno avance arrollador de la nueva revolución industrial, tras las destrucciones ocasionadas por la segunda Guerra Mundial, se ha introducido en nuestro lenguaje el término «calidad de vida». De entrada la expresión tiene una cierta connotación humanística. El propio Sócrates advertía a sus paisanos de que importa menos vivir que vivir bien, *eu zen*. Sin embargo qué distinta suena la expresión homófona «calidad de vida» cuando la usa, como recuerdo que lo hizo por primera vez, un ministro federal alemán. Aquí lo que significa eso es una gradación del bienestar y de la comodidad de vida que nos promete en medida cada vez mayor la expansión de la civilización industrial. O mejor: la expresión pone de manifiesto que, a pesar de todos esos desarrollos y mejoras de nuestra vida, el tema de la calidad de la vida que se ha de servir de toda esa maquinaria técnica se está no obstante poniendo en cuestión. Lejanamente resuena en nuestros oídos, al asociarlo con la idea socrática de la vida buena, la intuición de que lo bueno no radica en un progreso creciente del nivel de vida, sino en otra cosa, y que nuestra conciencia debería elevarse a una cierta distancia crítica respecto del camino que ha tomado nuestra civilización. La deshumanización de las condiciones de vida que se está extendiendo a medida que se multipli-

can los aparatos automáticos que cuidan de nuestra existencia le plantea al progreso el gran interrogante de la atrofia de la herencia del Humanismo y de las relaciones de humanidad entre los hombres.

He aquí otro ejemplo. Hará unos diez años que coincidí por primera vez en las calles de Colonia con un reportero que estaba hablando con la gente, y me acerqué a escuchar. Les preguntaba si no les agobiaba la «presión de rendimiento»* bajo la que se encontraban. El término era completamente nuevo para mí, aunque se entendía de inmediato. Pero resultaba abrumador ver que la pregunta que se planteaba a gente joven se hacía en la idea de que convenía hacerlos conscientes de lo que tal vez sentían en esas circunstancias. Es decir, para mí tenía algo de abrumador la idea de que el rendimiento se considere como algo ajeno, y de que el promoverlo se represente como una presión y como una opresión. ¿Se supone que eso es un mensaje redentor?

Seguro que siempre ha habido situaciones de presión. Basta pensar en los exámenes, o en cualquier fase crítica en la que uno está expuesto a exigencias que no está seguro de poder satisfacer. Pero en la idea del rendimiento está también lo contrario de eso, la sensación de haber cumplido y la felicidad que proporciona cumplir y lograr un rendimiento. Todavía ahora nuestra conciencia lingüística nos hace asociar la idea del rendimiento con algo que merece respeto y de lo que se puede estar orgulloso. Esa felicidad del poder hacer algo bien es lo que en la línea actual de desarrollo de nuestra civilización industrializada y burocratizada se va viendo cada vez más relegado al anonimato. El recuerdo de cómo hemos llegado a ser lo que somos en la historia va palideciendo cada vez más en la conciencia de los hombres. Despertar ese recuerdo va a ser cada vez más importante para vivir «bien».

* El término alemán *Leistung* posee una connotación ausente de su traducción española, la del logro positivo de algo, incluso la del logro de algo inesperado o extraordinario. (*N. de los T.*)

4

SOBRE LA INCOMPETENCIA POLÍTICA DE LA FILOSOFÍA

El conflicto que en la actualidad se está planteando sobre esta cuestión, y de un modo especial a propósito de Heidegger, es en realidad un conflicto muy antiguo. ¿Qué posición ocupa la filosofía en relación con la realidad política y social? ¿De qué sirven sus problemas y formas de comprender las cosas a la hora de gobernar esa realidad? En el marco de una discusión en torno al libro de Farías, ya en noviembre de 1987 publiqué en París un artículo exponiendo mi punto de vista. Y el mismo artículo ha sido publicado completo en alemán bajo el título «Zurück von Syrakus?» (¿De vuelta de Siracusa?). El título hace referencia a la decepción que experimenta Platón después de viajar dos veces a Siracusa, invitado por el tirano que ejercía allá el poder autocrático, con el fin de asesorarle —era joven entonces— y de introducirle en las líneas maestras de su pensamiento sobre el Estado y el ordenamiento social ideales. La cosa salió mal. Volvió a casa a duras penas. Pero también más tarde sufrió nuevas decepciones. Siracusa fue liberada, y el jefe de la expedición que lo logró, Dión, que pertenecía al círculo más estrecho de sus amigos y compañeros de escuela y con el que Platón tenía una íntima amistad, fue repentinamente asesinado por sus propios amigos (y aún hoy seguimos sin saber lo suficiente sobre el trasfondo de este atentado).

La aventura política de Platón en Siracusa tiene una cierta fuerza simbólica. Da que pensar. Desde luego no se pueden medir por el mismo rasero el compromiso político de Heidegger en 1933 y la empresa siciliana de Platón. La Academia platónica, a la que pertenecían Dión y otros amigos de Platón, tuvo desde el principio un carácter mucho más marcadamente social y político que cualquier

academia o universidad de nuestra sociedad contemporánea, y más, en general, que el de los intelectuales dentro de ésta. Pero eso hace tanto más urgente preguntarse si la cosa no estará en el modo de operar de la filosofía. La mirada del filósofo, orientada hacia los aspectos más universales y más fundamentales de cualquier cuestión, no parece la más adecuada para apreciar debidamente las circunstancias y las posibilidades concretas de la vida social y política. Y si se considera la cuestión tan desde sus fundamentos, habrá que plantear a la filosofía la pregunta fundamental: ¿qué valor tiene el conocimiento filosófico, si no logra dar más que respuestas equívocas y extravagantes a las preguntas más importantes y decisivas para la vida?

El sociólogo francés Bourdieu, un destacado investigador, expresó hace ya años su actitud crítica en relación con la filosofía de Heidegger, a la que consideraba una consecuencia de las tradiciones conservadoras y del pensamiento revolucionario a medias de la derecha en la República de Weimar, de esos «partidarios de la revolución de derechas». Es un análisis interesante. Pero se basa en un supuesto que yo, sin duda, no puedo compartir, y que tampoco puedo aceptar de un sociólogo. En el fondo está la idea de que la filosofía no es en el mundo sino una institución más, que debe considerarse críticamente desde el punto de vista de una teoría de la sociedad, y cuyas pretensiones de conocimiento en definitiva hay que desenmascarar de raíz.

Me embarga una sensación muy extraña cuando veo que se le hacen a la filosofía esta clase de planteamientos. Parece como si se afirmara que en el mundo existe, y tal vez tiene que existir, un tipo especial de gente que se dedica a hacer filosofía. Y eso no es verdad. Todo el mundo hace filosofía, sólo que la mayoría lo hace aún peor que los que se llaman filósofos. Y en mi opinión esto pone a todas las preguntas que el sociólogo no hace ni a los demás ni a sí mismo, sino sólo a los llamados filósofos, bajo una luz bastante desfavorable. Es verdad que la medida en la que, en el marco de la actual organización del mundo científico, la filosofía constituye una disciplina particular —tal vez como una institución compuesta de catedráticos, y que hoy queda algo al margen del cosmos científico—, no se le puede negar al sociólogo una cierta competencia sobre ella. Ahora bien, desde el momento en que la filosofía se encuentra en el mismo nivel que el arte y la religión, y comparte con ellas, más allá de la cultura científica contemporánea, la experiencia de una recepción que abarca todo el mundo y de la cual le llegan otras tantas respuestas, el sociólogo debería sentirse rebasado.

Los hombres se plantean siempre y en todas partes preguntas filosóficas para las que nadie tiene respuesta: preguntas por el origen de todas las cosas, por la nada, por el futuro, por la muerte, por el sentido de la vida, por la felicidad. Está claro que al hombre como tal le es inherente una cierta pasión que le mueve a hacerse esa clase de preguntas, y que esto no sólo les pasa a los filósofos profesionales.

Partir de este supuesto fundamental no es apuntarse a ninguna filosofía en particular. Un concepto universal de la filosofía como éste —por decirlo en términos kantianos— designa una disposición natural del hombre, algo que nos hace receptivos también desde el principio a la clase de respuestas que ofrecen las religiones. Frente a ello, ciertamente, el concepto escolar de la filosofía no resulta interesante. En comparación con la pasión de pensar y la inquietud que plantean los interrogantes humanos, ese concepto, como todos los escolares, parece algo secundario.

Pues bien, no cabe duda de que entre las preguntas fundamentales que los hombres se hacen a sí mismos está la del futuro de las propias condiciones sociales y la de la preocupación por la felicidad de la vida personal, individual. Preguntarse por la forma correcta de vivir es algo que ya hizo Sócrates, que no era ningún catedrático de filosofía. Preguntó y preguntó con tanta tenacidad que con seguridad habría estado de acuerdo con la idea de que, en el fondo, todos los hombres se preguntan eso mismo, por mucho que intenten eludir secretamente la pregunta y por mucho que eviten quedar expuestos a sus propias preguntas aferrándose a las respuestas que ellos mismos producen. Reconocer esto es comprender de inmediato que la pasión de preguntar, ya se dirija al tema del futuro de la humanidad, ya al de la felicidad del individuo, ya al misterio aterrador de la muerte, tropieza por nuestra parte con una ignorancia que nos pone en cuestión continuamente. Lo mismo se aplica al origen al que debemos el hecho de estar predeterminados de un modo que no hemos elegido. O a los pretéritos que ni siquiera Dios alguno puede hacer que no hayan sido.

Todo esto acompaña a lo que hoy se denomina el proceso de socialización, en virtud del cual vamos entrando en la sociedad y adquiriendo nuestra formación en ella, desde los puros instintos de la infancia más temprana, pasando por la educación y la regulación del conjunto de nuestra economía vital y finalmente por el aprendizaje y el uso del lenguaje. Y cara a este hecho creo que uno debería preguntarse por qué el que se ve impelido a plantearse preguntas filosóficas, esas a las que ninguna ciencia puede dar respuesta, debería poseer en cuanto catedrático de filosofía alguna aptitud especial

para comprender o resolver mejor las tareas del día a día. Siempre me ha sorprendido que el filósofo, en el sentido escolar del término, suponga que tiene para esto una aptitud que los demás no tienen, lo que por ejemplo haría recaer en él algún tipo de responsabilidad especial, algo que la gente gusta de atribuirnos. ¿No debería estar claro que en este sentido el cura, el médico, el maestro de escuela, el juez o incluso el periodista tienen mucha más influencia, y que en consecuencia recae en ellos, ahora y en el futuro, una responsabilidad mucho mayor?

Se cuenta que a Heidegger le preguntaron una vez: «¿Cuándo piensa usted escribir una ética?». Fue un joven francés, un tal Beaufret, quien le hizo esta pregunta a Heidegger, y éste se esforzó por responder a fondo. En lo esencial su respuesta es que no cabe preguntar de ese modo. ¡Como si la tarea del filósofo pudiera ser «enseñarle» a alguien un *ethos*, esto es, proponerle un orden social, o justificárselo, o recomendar algún tipo de conformación de las costumbres o de acuñación de las convicciones públicas! Todo esto son procesos formativos que se están desarrollando desde hace mucho y que han dejado su impronta en todos nosotros, antes de que surjan en los hombres las preguntas radicales que se acostumbra a atribuir a la filosofía.

El conflicto está en el hombre mismo, en su preguntarse y equivocarse, no entre los saberes especializados de determinados expertos y la realidad social de la vida práctica. Como hombres nos hemos salido hasta tal punto de la naturaleza que ya no hay ningún *ethos* natural capaz de determinarnos. En griego la palabra *ethos* significa el modo de vida, incluida la de los animales, que, ésa sí, viene determinada por la naturaleza. En los animales las costumbres están tan inequívocamente controladas por los instintos que éstos predominan hasta el punto de determinar de forma irresistible su comportamiento.

Tuve una vez la siguiente experiencia. A lo largo de un verano con mal tiempo una pareja de golondrinas había anidado en nuestro balcón. Para la segunda cría se había hecho ya tarde. Pues bien, el instinto migratorio se impuso sobre el poderoso instinto de cría de los pájaros. La pareja adulta abandonó a las crías y las dejó morir de hambre. Encontramos más tarde los huesos en el nido. Tan fuerte es el poder de la naturaleza y de sus ordenamientos sobre el comportamiento de los otros seres vivos.

Entre los hombres no se conoce una fuerza tan extraordinaria de los instintos. Poseemos «libertad de elección», o al menos nos parece que la poseemos y que podemos llamarla así. Los griegos

tenían para esto la expresión *prohaíresis*. Es la libertad de comportarse de un modo u otro. Y forma parte de ella la posibilidad de hacer preguntas, de advertir posibilidades, incluso las que no son realizables. Quien no tiene suficiente imaginación como para ver posibilidades, probablemente se equivocará menos. Quisiera por eso decir, no sólo de Heidegger o de los llamados filósofos en general, sino de todos los hombres como tales, que todos estamos expuestos al error, y que todos sucumbimos a nuestros propios deseos secretos de felicidad, ocultos incluso para nosotros mismos, o a sueños evanescentes de plenitud de la vida. Es esto lo que determina la evaluación que cada uno hace de sus condiciones de vida y de sus relaciones con los demás hombres. Todos corremos peligro de alentar ilusiones infundadas y de equivocar el camino. El médico está demasiado cerca de sí mismo como para tratarse a sí mismo apropiadamente; el acusado difícilmente puede defenderse bien a sí mismo. Y en el fondo se puede decir que cualquier clase de saber requiere un don especial para su correcta aplicación, un don que no está implícito en el saber mismo. Una de las formas de parcialidad que caracterizan a la cultura científica de la Edad Moderna es que no nos damos cuenta de la autonomía del conocimiento práctico. El filósofo, al que una mentalidad escolar atribuye una cierta competencia para plantear preguntas que no tienen respuesta y que tenga la suerte de, al menos, ser capaz de encaminar soluciones, será tenido por sabio. Pero tampoco él está a resguardo de errores, de entender mal la situación, sobre todo cuando lo que está en juego es su propia causa.

Ciertamente es posible atribuir al «filósofo» una cierta responsabilidad, en la medida en que, lo quiera o no, en su calidad de profesor, o de paradigma de pensamiento, tiene algún efecto sobre los demás. Sin embargo, difícilmente se podrá negar que también los representantes de otras ciencias, y no sólo los filósofos, están en esa misma situación, sobre todo cuando esas ciencias tienen que ver con los problemas de la vida real, económica, social y política. Sería desde luego equivocado creer que lo único que funciona es la competencia científica, en lugar de la propia razón, la del hombre que piensa, la que enseña a éste a pensar en términos prácticos.

Y, a la inversa, uno puede encontrar abrumadora la capacidad de pensamiento filosófico de alguien. Es lo que me ocurrió a mí con Heidegger: me vi enfrentado a una genuina superioridad de pensamiento. Ésta es la clase de cosas que pueden inducirle a uno a tomar el camino equivocado, y no voy a negar que la poderosa influencia espiritual que ejerció Heidegger en su momento llevó a más de uno

a equivocar su juicio en cuestiones prácticas y políticas. Sin embargo en el pensamiento es como en la vida: cada uno responde por sí mismo. Lo que hemos aprendido como filósofos, en el sentido escolar del término, es a formular las preguntas que preocupan a todo el mundo, pero como hombres que somos, tampoco nosotros podemos hallar para ellas respuestas definitivas. Lo nuestro es pues, como dice Jaspers, «iluminar la existencia».

Es así como uno puede tener claridad en su conciencia sobre los límites de la Ilustración científica. Pero la capacidad de advertir correctamente los objetivos de las acciones, de ver objetivos viables, susceptibles de traducirse en realidades, eso es otra cosa muy distinta.

Puede así ocurrir lo que pasó con Heidegger: un hombre que ha hechizado el pensamiento de la gente durante medio siglo, que ha irradiado una capacidad de sugestión incomparable; el hombre que, como pensador, ha iluminado como nadie el aspecto de preocupación de la existencia humana que está por detrás del conjunto del comportamiento de los hombres, tanto entre sí como respecto del mundo, y que ha visto como nadie la proclividad a la corrupción que eso mismo lleva aparejada, no pudo sin embargo evitar, en su propio comportamiento, caer víctima de ilusiones quiméricas. Heidegger experimentó esto en propia carne, y su ulterior silencio no hace otra cosa que corroborarlo.

Habría sido más fácil para él reconocer su error político, tanto más cuanto que finalmente se dio cuenta tanto de su propio error como de lo infundado de sus expectativas en relación con el movimiento nacionalsocialista... aunque demasiado tarde. Lo que probablemente le disuadió de hacer público su reconocimiento son las malas compañías con las que tal acción le habría juntado. Y sin duda se temió lo que por cierto no dejó de ocurrir bastante pronto: que la gente se considerase eximida de tomar en consideración su filosofía a causa de su error político. Puede que la idea de la historia universal, esto es, el desarrollo que se inició tras la primera Guerra Mundial, esa unidad del destino de los europeos que abarca desde los griegos hasta la moderna tecnocracia, le pareciese un punto de vista no precisamente refutado.

Lo que ciertamente no ocurrió fue que, como pensador y profesor, dejase de guiarse por sus propias visiones. Es algo que puede advertirse en sus lecciones magistrales durante todos esos años, y que ahora están en parte publicadas. Se aplica también a los años que siguieron al final del Reino de los Mil Años. Él siguió íntimamente ligado a su visión de un camino correcto para la humanidad, incluso después de comprender que el nacionalsocialismo y su direc-

ción por Hitler eran cualquier cosa menos un paso por ese camino a la verdadera conversión, la que él soñaba como auténtica tarea de la humanidad.

No debería asombrarnos que un hombre de capacidad de pensamiento superior a la de los demás se equivoque. El que piensa, ve posibilidades. El que posee una gran fuerza de pensamiento, ve esas posibilidades con una claridad tangible. Ve también como real lo que quisiera ver, incluso allí donde las cosas son completamente diferentes. Como tantos otros, también el joven Heidegger había visto en su entorno social y político, sobre todo en la vida universitaria de entonces, cosas inaceptables y decadencia. En una Alemania recién salida de la catástrofe de la primera Guerra Mundial, con una democracia importada para la que los alemanes estaban poco preparados, eso no se podía ignorar. Todo el mundo sabe cuántas mistificaciones y errores, cuánta violencia, cuánto asesinato clandestino, cuántos intentos de golpe de Estado y cuánto estraperlo hubo en los tiempos de la República de Weimar. Y cuando esa forma de Estado se consolidó, empezó el progresivo desposeimiento de la llamada pequeña burguesía, y surgió un proletariado intelectual que en nada se parecía a lo anterior.

Los alemanes no podían en verdad mirar a un futuro abierto mientras un tratado de paz no aportase condiciones económicas estables desde las cuales plantear expectativas de vida y objetivos de trabajo razonables. Los mismos ingleses acabaron por reconocer que todo esto contribuyó a que se radicalizase hasta el extremo una nación que se había quedado sin trabajo. Y Heidegger vio también todo esto. Pero lo vio desde el patrón sobredimensionado de la historia de la humanidad, y fue eso lo que le llevó a preconizar una conversión radical que tendría inexorablemente que llegar —y que creyó llegada en 1933—. Apenas debería asombrarnos que un gran pensador errase el camino de este modo. Más me admira a mí que se ponga al filósofo una y otra vez ante la pregunta por la ética. Me parece que es una señal de alarma, o incluso una señal de la pobreza moral de la sociedad actual, el hecho de que se tenga que preguntar a otro qué es lo honorable, qué es lo decente y qué es lo humano. Y que se espere la respuesta de otro, del llamado filósofo. Ahí se traiciona la desorientación en la que ha caído la sociedad.

Por supuesto, la culpa no es del que espera algo así como un consejo del otro. Es comprensible que se hagan esas preguntas. Pero nunca dejará de haber una relación inextricable, de un lado, entre la impronta que reciben los hombres desde el principio, el conjunto de lo que se ofrece a su experiencia en la sociedad, en su propia natu-

raleza y en la historia, y, del otro lado, la pregunta por el bien que hay que plantearse siempre y sólo en concreto, cada vez que se desea cambiar algo para mejor.

¿Y cómo podría preguntarse de otro modo por el bien verdadero? La primera condición es que uno se haga la pregunta a sí mismo; la segunda, que al hacerla uno no piense sólo en sí mismo. Pero uno no se puede poner en el lugar de otro, ni se puede pretender que haga suyas recomendaciones, propuestas, consejos o incluso prescripciones que él no vea y acepte por sí mismo. No existe una ética consiliar. Por eso, cuando Beaufret preguntaba a Heidegger: «¿Cuándo va usted a escribir una ética?», la razón era sencillamente ésta: el joven francés había visto en *Ser y tiempo* un potencial espiritual para plantear interrogantes tan radical y tan fuerte que creyó que Heidegger podría prestar ayuda en la amenazadora situación en la que se encontraba la humanidad tras la devastación al final de la primera Guerra Mundial. Pero, en verdad, al pedir eso a Heidegger no se le estaba planteando la tarea específica de la filosofía. El imperativo de ser inteligente se le plantea a toda la humanidad. Y esto es algo que faltaba en Alemania. Era un país que no había conocido ninguna revolución ni ningún hundimiento de la autoridad. La gente estaba habituada a la subordinación. Nuestra inmadurez política se convirtió en una desgracia nacional.

Efecto de esta curiosa despolitización fue el que en la Alemania de entonces un Max Weber se sintiese obligado a acuñar la expresión «ética de la responsabilidad». ¡Como si la responsabilidad no fuese el núcleo de toda ética! En cualquier caso la ética no es una simple cuestión de actitud moral. Se refiere también al comportamiento real, y afecta por lo tanto a la responsabilidad por las consecuencias de las propias acciones y omisiones. La «ética de la actitud moral» que —sin razón alguna, por otra parte— se quiso ver en Kant era en realidad expresión de debilidad política y de falta de solidaridad política. Ésta fue la debilidad de la que adoleció la sociedad burguesa, habituada a la autoridad, de la Alemania del siglo XIX. Era también una debilidad de la Iglesia protestante, que reconocía a la autoridad social y política una especie de autoridad religiosa también, algo que contribuyó a que se descuidase el deber crítico de la inteligencia. Esto es algo que se sumó a la despolitización de la clase intelectual. Y, de ese modo, la secularización se apoyó en el *pathos* religioso de la fe y se agarrotó en la pregunta por la actitud y la conciencia morales de cada uno.

A la larga la responsabilidad que nos es inherente a todos la experimenta cada uno en sí mismo, y es uno el que se la oculta a sí

mismo. He vuelto a leer entre tanto *El proceso* de Franz Kafka. Hay ahí una magnífica y angustiosa descripción de cómo la inocencia le hace a uno culpable. En situaciones de la vida como esas puede que el filósofo nos ayude a formular mejor los interrogantes que nos mueven a todos. Pero sólo podrá ayudar en el sentido de saber, y mostrar también a los demás, hasta qué punto nos encontramos ante tareas cuyo cumplimiento no es, desde luego, cosa sólo de los demás. La culpa nunca es sólo del otro.

5

HERMENÉUTICA Y AUTORIDAD: UN BALANCE*

La autoridad en la hermenéutica: éste fue el primer gran desafío que se produjo con la aparición de mi libro *Verdad y método* en 1960. Recuerdo que Habermas, a quien en realidad gustó mucho el libro porque le ofrecía algunos agarraderos para su propio trabajo sobre el arte de la reflexión, me dijo un día: «Eso de la autoridad es algo muy fuerte». Me dejó asombrado. ¿Por qué? No me daba cuenta de que lo que uno presenta como una descripción, como un análisis de conceptos, otro puede tomarlo como una opción a favor o en contra de algo. Para mí era algo enteramente natural preguntar: ¿qué es eso que llaman «autoridad»? Por supuesto, en mi reflexión tenía que dar por sentado que la autoridad existe. La existencia de la autoridad no depende de que uno esté a favor o en contra de ella. Lo que yo quería poner de relieve en mi exposición es que la «vieja receta», la que la doctrina metódica del siglo XVII pone en la base de toda la cientificidad moderna y que consiste en la exigencia de proceder sin prejuicios, desconectando los momentos subjetivos que suelen operar en esos prejuicios, constituye la verdadera esencia del nuevo movimiento ilustrado que se asocia con la ciencia moderna. Esta primera reacción de perplejidad de Habermas, así como la discusión que se dedicó a este tema algo más tarde, en el «círculo restringido» de la Sociedad General de Filosofía de Alemania, me obligaron a empezar por aclarar en qué consiste la relación de uno con los

* Este artículo se basa en una conversación con H.-G. Gadamer que tuvo lugar el 30 de octubre de 1991 en el Seminario de Filosofía de la Universidad de Heidelberg. Proporcionó una transcripción Ralf Kaczerowsky, y la versión imprimida, preparada por los editores, fue autorizada por H.-G. Gadamer.

conceptos, como medio de ilustrar el tema que debía defender en el contexto de *Verdad y método*.

Desde luego es cierto que tanto el movimiento de la Ilustración en la Edad Moderna como su conciencia científica reposan sobre el rechazo de los prejuicios, y que esto implica no aceptar tampoco la mera apelación a la autoridad. Hay un famoso ejemplo, un enigma cuya respuesta «autoritativa» fue dada por válida hasta comienzos de la Edad Moderna (y que lamentablemente no puedo citar con precisión). La pregunta se refería a cuántas patas tiene una mosca. Aristóteles, que era la autoridad reconocida, dio una respuesta falsa: dijo que eran ocho patas. En realidad las moscas sólo tienen seis patas. Pues bien, contra toda evidencia la cifra incorrecta se mantuvo a lo largo de la enseñanza escolástica, debido a que la autoridad de Aristóteles no se ponía en duda. Es un caso tan extremo como divertido, y que muestra cómo estaba organizada la ciencia entonces. Las doctrinas que habían sido reconocidas se mantenían intactas, y se las defendía en contra de la más elemental observación. Galileo muestra esto en un famoso diálogo sobre los dos sistemas del mundo. Inventa un personaje llamado Simplicio, absolutamente respetuoso con las autoridades (se entiende, las autoridades escritas), que interviene en el diálogo y que, apelando a la autoridad de Aristóteles que dice «otra cosa», se niega a mirar por el telescopio de Galileo.

Cuando comencé a ocuparme de los planteamientos hermenéuticos, me encontraba de lleno en el contexto de nuestro mundo moderno, en el que ya no es posible confiar tan a ciegas en la idea de la objetividad, ni tenerla por rasgo natural e inconmovible de las ciencias. Los propios físicos estaban empezando a decir que los procedimientos de medición no dejan de constituir una intervención en lo que se mide, y que ya por eso es imposible una objetivación pura del objeto medido[1]. Claro está que aquí no tenemos que habérnoslas con la física, menos aún con la microfísica, en la cual es un hecho que los procedimientos de medición interfieren en los sistemas bajo observación. De hecho, cuando hablamos de cosas tan complejas como los procesos sociales, los nexos económicos, la comprensión de textos y tradiciones, tenemos que vérnoslas con componentes muy distintos. Aquí hay que reconocer desde el principio que un grado cero de participación simplemente no existe. Y es eso lo que

1. Es el caso del famoso «principio de indeterminación» de Heisenberg, una y otra vez objetada por la interpretación de la física cuántica de la Escuela de Copenhague, pero que parece resistir a todas las objeciones hechas hasta ahora.

ha llevado a algunos a afirmar, para gran asombro mío, que estoy hablando de prejuicios legítimos o legitimables.

Donde mejor puede advertirse esto es en el papel que desempeña la autoridad en la vida social, no en las discusiones científicas entre físicos sino en la experiencia práctica de la vida. Y aquí sí que no cabe duda de que la autoridad es la base de toda educación. Es del todo imposible socializar a los niños haciendo que se sientan desde el principio por encima de las prescripciones de sus padres, haciéndoles creer que eso son prejuicios, que a la hora de aprender a hablar, por ejemplo, es un prejuicio hablar así y no de otra manera, que esto está bien y aquello está mal. Siempre he criticado con plena convicción las regulaciones demasiado rígidas, también en la educación. Ahora bien, sea bajo la forma que sea, siempre desempeñará su papel una relación de autoridad, para empezar entre padres e hijos, entre profesores y alumnos, pero en definitiva en cualquier rama profesional, en cualquier corporación organizada de personas. Siempre hay alguien que es una autoridad para otros en algo, y esto no es más que reconocerle al otro razonablemente su superior conocimiento de algo.

Desde luego, soy plenamente consciente de los riesgos que entraña la existencia, incluso, de esta clase de autoridad. Por ejemplo, yo mismo no puedo dejar de envidiar un tanto a los niños de tres años por la riqueza de su fantasía lingüística y por la capacidad para crear palabras nuevas que es propia de esa edad. Y como además soy un gran amante de la lírica moderna, vuelvo a encontrar en ella esa enorme libertad: frente a la gramática, frente a la sintaxis, frente a los usos normales del lenguaje. Todo ello constituye un nuevo medio artístico de la lírica moderna. He escrito un libro sobre Paul Celan, justamente para mostrar el tipo de libertad poética con la que opera. Eso ya no es trabajar con las reglas de la sintaxis y de la gramática, sino, como decía Adorno, con la parataxis. Tal como lo explico, se trata de seguir la fuerza gravitatoria de palabra a palabra, con lo que éstas acaban entrando a formar parte de unidades de sentido sin que medios semánticos expresos las relacionen entre sí. El ejemplo muestra hasta qué punto la fantasía es parte del aprendizaje lingüístico, y cómo un mundo de ordenadores gobernado por los medios de masas hace difícil la pervivencia de la fantasía. Éste es el punto que siempre me ha interesado en el problema de las llamadas ciencias del espíritu. Me parece claro que se las interpreta mal cuando se pretende imponerles una metodología procedente de un medio completamente distinto, el de los métodos de medición cuantitativa de las modernas ciencias naturales.

Quisiera en este punto traer a colación los excelentes trabajos y el alto nivel teórico de planteamiento que ha desarrollado Niklas Luhmann en su teoría de los sistemas. Es muy fácil mostrar que la teoría de los sistemas, al describir sistemas autorregulados, introduce irremediablemente una cierta dureza en el nexo de la comunicación. Y al mismo tiempo uno trata con sistemas, sin que se sea precisamente miembro de ellos. En la escritura tenemos uno de esos sistemas, regulado por la tinta roja del maestro. El maestro tacha las faltas, y esto es sin duda razonable y necesario, pero no es, desde luego, educación de la fuerza lingüística creadora. La fascinación que ejercen sobre nosotros los niños pequeños con sus creaciones lingüísticas nos recuerda lo que perdemos al someternos a la coerción escolar de la gramática. La cosa era aún mucho peor cuando yo era joven —y tal vez sigue siéndolo ahora— en las clases de dibujo y arte. En las artes plásticas es bien conocido el problema del academicismo de los años de formación, en los que el artista en ciernes se deja por así decirlo manipular, aceptando imitar y dejarse guiar por las instrucciones del maestro. Tampoco aquí creerá nadie que esta primera aceptación de prescripciones y reglas o de modelos sea el fin del aprendizaje. Y hablar de estos dos ejemplos no es irse por las ramas. Pues son dos casos paradigmáticos del modo como nos influyen las necesidades de nuestra vida social —que se pueden describir muy bien con ayuda de la teoría de los sistemas de Luhmann—, inhibiendo o controlando paso a paso nuestras pulsiones espontáneas.

A pesar de todo es claro que —por seguir en este mismo terreno— todos nos encontramos en la vida con modelos por los que nos guiamos sin darnos cuenta. Imitamos, por ejemplo, a los grandes maestros del estilo, o el lenguaje de un profesor. En mis tiempos de alumno de Heidegger yo conocía el «heideggereo»: siendo estudiante más joven o mayor que otros, veía cómo algunos compañeros soltaban su recién aprendido alemán heideggeriano a cualquier otro catedrático en un seminario, y el pobre interpelado no sabía ni de qué le estaban hablando. En el fondo todo el mundo está expuesto a este tipo de imitaciones, al seguimiento de jergas que en realidad son incomunicativas. En un sentido opuesto se encuentra en cambio la adopción de modelos que dejan su impronta en nosotros, que no tienen nada de instrucción o de prescripción autoritativa, sino que son modelos a los que seguimos porque de pronto nos franquean una nueva libertad en la configuración del propio discurso, pensamiento o conceptualidad objetiva.

Me pregunto, pues, en qué consiste la autoridad en este sentido productivo del término. Siempre estamos inmersos en nexos de los

que de repente nos hacemos conscientes y a los que prestamos nuestro asentimiento expreso. El nexo en el que se está de todos modos es el siguiente: no se hace una sola observación, no se gana una sola experiencia, si no se está guiado por un determinado potencial de expectativas. ¿Pero de dónde salen éstas? Ensayar simples reacciones no es aprender. Éste es el gran problema del destino de nuestro mundo industrial: que el aprendizaje dentro de él ya no es un aprendizaje. Hace poco preguntaba alguien qué lenguas se deberían aprender hoy día en las escuelas, teniendo en cuenta el total deterioro de la educación en los *Länder* orientales de nuestro país. El experto interpelado respondió: no necesitamos ni inglés ni latín, lo que nos hace falta es ante todo el lenguaje de los ordenadores. Y cara a la tarea de la reconstrucción económica la respuesta puede parecer del todo correcta. El problema es que, por desgracia, el lenguaje de los ordenadores no es ningún lenguaje. Es un sistema de señales, de «apretar teclas», es todo lo posible en el no va más de la racionalidad de medios y fines. Pero no tiene nada de estimulante ni para la imaginación científica ni para la imaginación social ni para la fantasía artística.

Esta experiencia nos permite reconocer cuál es la verdadera tarea de nuestra civilización, en la que una regulación creciente de todos los aspectos de la vida no hace sino confirmar el viejo pronóstico de Max Weber de la burocratización progresiva. Se hace algo porque siempre se ha hecho eso. Éste es el argumento último de todas las administraciones y el esquema básico de toda burocracia. Lo que yo creo, frente a todo esto, es que deberíamos poner en juego y fomentar, pero de verdad, todas las posibilidades productivas de las que los hombres disponen para tratar entre sí, si no queremos acabar convirtiéndonos en simples «minimáquinas». Pues en definitiva el objetivo de toda educación es mantener despiertas, tanto en el niño como en el adulto, y desde luego en el que aprende, todas las fuerzas productivas. Por eso pienso que necesitamos modelos y autoridad, pero en un sentido muy distinto: en el de la adopción de una influencia formadora, no en el del modelo de la máquina.

Todo universitario ha tenido, me parece a mí, en algún momento de su vida un profesor al que ha admirado y querido, y que ha elegido como modelo. Puedo al menos decirlo de mí mismo. En la escuela, durante la primera Guerra Mundial, teníamos la peor clase de maestros, viejos de tipo sargento. La generación de profesores jóvenes estaba toda ella en el frente. Esos viejos rutinarios no podían desde luego infundirnos el menor entusiasmo. Pero había uno que era mejor. Era un lingüista, investigaba nombres propios, y era

un profesor excelente. Por eso empecé a estudiar germanística, algo para lo que carezco por completo de talento (veamos, no quisiera parecer catastrofista: para los contenidos de la literatura sí tenía talento, pero no para el lado propiamente lingüístico de la disciplina), y me hice con una autoridad a la que seguir. Así se pone de manifiesto ese «errar de un lado a otro», del que al final acaba saliendo lo que resulta ser lo mejor para cada uno. Y, en último extremo, uno admira a sus profesores por haberse comportado ejemplarmente y por ser un modelo de competencia. Es así como se forma la autoridad y como se aprende a aprender. Pues en definitiva aprender es siempre un proceso que promete una nueva libertad y acaba dándola.

¿Cómo sería posible conciliar la necesidad de una autoridad que permita más libertad con la regulación de todas las cosas que se impone en nuestro mundo? Todos conocemos ese dato de la psicología del tráfico: los daños en la chapa de nuestros automóviles se nos hicieron bien presentes en Atenas y en Roma. Y, sin embargo, los accidentes graves son allí menos frecuentes que entre nosotros. Quien quiera arreglárselas por el mundo con la misma destreza con la que se las arregla en el tráfico, tiene que aprender a estar despierto y atento en medio de un vasto sistema de reglas, y a ejercer la fuerza de juzgar. Pero en la medida en que la sociedad industrial nos va conformando a todos, en esa medida se van inhibiendo también el sentido productivo de toda regulación y la libertad de juzgar. Creo, no obstante, que la articulación sistemática de nuestros sistemas de vida actuales admite la posibilidad de integrar sistemas cerrados de otras procedencias en nuevos nexos. De modo que en el fondo puede que la propia teoría de los sistemas sea la que sirva para, en un mundo de regulación cada vez más intensa, hallar las vías para desarrollar las verdaderas fuerzas de la imaginación, la información y el saber hacer.

En esta alegría del saber y poder hacer me he convencido de que tenemos que aceptar la validez de la tradición que nos determina y que no podemos controlar racionalmente. Es lo que hace todo el que reconoce en su vida alguna autoridad. Y entiendo la resistencia de algunas personas, políticamente progresistas, que temen que si se piensa así, todo «quedará como estaba». Pero me parece un completo error pretender asimilar la hermenéutica, en este sentido, a cualquier tendencia de política conservadora. Es verdad que es posible subordinar todo a los propios fines políticos. Eso es lo que se llama política: poner cosas que sirven a otros fines al servicio del objetivo de la lucha por el poder en la sociedad. Sin embargo el conocimien-

to, cuando es un conocimiento de verdad, proporciona libertad. Para mí acabó por estar claro que los conceptos no son lo mismo en las ciencias del espíritu que en la construcción conceptual y en el modo de trabajar de las ciencias de la naturaleza. De algún modo toda palabra lleva aparejado algo de su historia efectual, y estas resonancias múltiples de historia y experiencia son lo que distingue a aquéllas de las precisas convenciones de designación con que la matemática y su aplicación a la medición en las ciencias naturales se hacen comunicables.

Por eso es un absurdo malentendido de muchos legos seguir creyendo que la filosofía sólo es un lugar para ofrecer definiciones. De ningún modo: las cosas no son tan sencillas para nosotros. No nos está dado algo con lo que podamos orientarnos, algo que nosotros procedamos a definir, como el que pone en algo un signo de identificación que luego le permite reconocerlo bajo cualquier circunstancia. Y para nosotros tampoco la autoridad es la instancia que puede impartir instrucciones. El hablar está siempre incardinado en un sistema de acción y reacción, de pregunta crítica y respuesta arriesgada, en el que un relajado reconocimiento de la autoridad produce nuevos grados de libertad igualmente relajada. Dice Aristóteles que Sócrates introdujo la definición. Pues sí, pero para reconocer nuestra ignorancia.

6

SOBRE EL OÍR

¿Qué va a decir uno sobre el tema del oír, siendo filósofo? Lo que yo puedo aportar aquí es esa forma de comprensión teórica que llaman «el mundo de la vida». Me sirvo para ello de un término de Edmund Husserl, una preciosa palabra que entre tanto ha hallado su lugar en todas las lenguas imaginables, aunque apenas se dé pie en ellas para la incorporación de una palabra nuestra. Para oídos alemanes, «el mundo de la vida» anuncia ya que no se trata de hablar sólo de ciencia. Pero, en relación con el tema del oír, no me planteo en primer término el problema de la metodología de las diversas ciencias, ni tampoco el tema del *Laocoonte* de Lessing. Lo que intento hacer presente aquí es el día a día entre los hombres, tan presente como lo es el oído para la música y, en el fondo, tan presente como tiene que estar todo cuanto constituye nuestra condición de «espíritus despiertos». Así que soy consciente desde el primer momento, y tengo que reconocerlo así, de que al acercarnos a este tema tenemos que empezar por defendernos de la posición que mantiene el primado de la vista en la historia del mundo. Es la vista la que ha desempeñado el papel principal en el dominio de la filosofía y en la formación de sus conceptos. No podemos dejar de recordar las primeras frases de la *Metafísica* de Aristóteles, en las que éste señala la primacía de la visión sobre todos los demás sentidos. Refleja la famosa ocularidad de los griegos, que en cierto modo se ha convertido en un elemento fundamental del destino de nuestra cultura humanística, soporte, en buena parte, de sus conceptos. Desde los griegos, pasando por los romanos, hasta la Edad Moderna, y hasta la configuración de las lenguas nacionales dentro de ella, la primacía de la visión ha sido la base de todas las formas de la educación.

Y bien, ¿qué es lo que se opone a esta primacía de la vista? ¿La palabra, o la voz? ¿Pero no es la voz a su vez algo diferente? Para Aristóteles la primacía de la vista estriba en que ella es la que nos hace visibles la mayoría de las diferencias, el conjunto del mundo visible. En otro lugar, sin embargo, el propio Aristóteles pone de relieve que el que oye, oye al mismo tiempo algo más, lo invisible y todo lo que es posible pensar... porque existe el lenguaje. No es sólo el mundo lo que podemos ver: es el universo lo que intentamos comprender. Y es desde este transfondo, desde la contraposición entre la ocularidad y la voz, desde donde quiero plantear mis consideraciones.

Queda claro desde el principio, supongo, que aquí no vamos a hablar del oír del mismo modo como hablamos del sentido de la vista. El oído sólo está por encima de ésta por referencia a una función determinada. Si se dice que el oído abarca todo el universo de lo pensable, se está hablando del lenguaje. De modo que el tema que forma el trasfondo de una filosofía del oír es el universo de las lenguas. Y que entre éstas y la voz humana hay una relación estrecha, por no decir íntima, resulta evidente. Por otra parte sabemos que en el ámbito de la filosofía los puntos de vista fundamentales proceden de los conceptos griegos, más tarde latinizados. Ahora bien, ¿nos referimos realmente a algo lingüístico cuando aludimos a la voz, tal como resuena, por ejemplo, en el Antiguo Testamento, o en muchas otras formas del mundo sin sonidos en el que transcurren nuestras experiencias anímicas? ¿Es el hálito del alma? ¿El vibrar de las cuerdas? Hablamos de cuerdas vocales, de las voces de los pájaros, pero qué duda cabe que lo verdaderamente especial es lo que hace la voz con el lenguaje. Designa con nombres. *Onoma* es el término griego. Y esta palabra posee desde el principio un horizonte de significación mucho más vasto de lo que nosotros asociamos con la palabra «nombre», que entre nosotros es apelativo, nombre familiar, apellido. *Onoma* es más que todo eso. Se refiere a cualquier sustantivo, justamente porque es invocación. La palabra invoca en el mismo sentido en que se invoca a alguien por su apelativo. Cuando usamos una palabra, ésta interpela siempre a alguien, pero dice además siempre otra cosa, aquello a lo que nos referimos. Junto a este hecho de que el nombre es una interpelación en ambas direcciones, se da un primer paso que conduce evidentemente a una presentación de esa clase de vigilia a la que hace referencia el «ahí»*.

* El autor aduce aquí el adverbio alemán *da* con el que se forma el sustantivo *Dasein*, propio de la designación de la existencia humana en el contexto de esta filosofía. (*N. de los T.*)

Aquí la voz dice algo, y no es sólo como la voz de los pájaros, ni siquiera como el canto de los pájaros, que puede ser incitación o advertencia. No, la voz dice más bien algo que, por ser dicho, está «ahí». Hay algo ahí, pero el ahí no es a su vez un algo.

En la era de la reproducibilidad ese «ahí» pierde algo de su fuerza, como ocurre, por ejemplo, cuando le rodean a uno de la mañana a la noche las voces del televisor y el torbellino de sus efímeras imágenes. El verdadero hablar es un estar despierto, una vigilia que suscita vigilia. Estar despierto supone no aceptar someterse pasivamente a lo que se le viene a uno encima, sino escuchar. En eso estriba la verdadera libertad del hombre, en el referirse a esto o a lo otro, en el escuchar algo o en el no querer oírlo. Y todo esto está dentro de la capacidad apelativa de la palabra.

Si esto es claro, estamos ya en el núcleo del verdadero tema que se nos plantea en una filosofía del oír. Se trata de oír, pero también siempre de entender. Se trata de lenguaje articulado. Y esto implica también que lo que el lenguaje nos propone queda, por así decirlo, ante nosotros. Llamamos a esto la intuitividad del lenguaje, que no es tanto un ver como aquella relación interna en la que consiste el oír en el sentido de escuchar y de un entender algo como dicho para mí. ¿Cómo no vamos a conocer la indisoluble unidad de oír y entender? Pensemos en una situación, por ejemplo, en una actividad lectiva en la universidad, en la que pedimos a un estudiante que lea una cierta frase en alto. Si la frase es difícil, la dirá o la recitará. Pero si él no está entendiendo la frase, tampoco nosotros se la entenderemos a él. Oír y entender están tan estrechamente vinculados que toda la articulación del lenguaje se pone a contribución en la situación. No basta con los sonidos lingüísticos: también la gesticulación y todo lo demás tienen que confluir en una unidad convincente. Si falta esa unidad, no se entiende.

Pero evidentemente no sólo es posible oír sin entender: también se puede entender sin oír. Y el verdadero problema del que se ocupa la filosofía es precisamente el modo como todo esto funciona en el lenguaje. Los filósofos griegos vieron ya el problema, como se advierte en la doble significación que el *logos* tiene para ellos: por una parte, está el *logos* que es, por así decirlo, la palabra interior, quizá aún no articulada en una forma lingüística, y, por la otra, el *logos* como discurso efectivamente proferido. Platón se refiere ya a esta cuestión cuando dice que pensar es hablar consigo mismo y cuando entiende este hablar consigo mismo como una especie de escritura o anotación. En el giro posterior de la filosofía estoica y sus seguidores, por ejemplo en san Agustín, se hablará de la diferencia entre la

voz interior y la voz exteriorizada, entre el verbo interior y el verbo emitido.

Esto suena muy simple, y es sin embargo el mayor misterio del cristianismo: la Encarnación. Las cosas no son como se las imaginaba Platón, ni tampoco como pensaba la teología posterior, que se representaba la palabra interior como palabra de Dios. Verdaderamente tan misteriosa como la Encarnación es ya la relación interna entre el *verbum* y lo hablado.

El conjunto se complica aún más si pensamos en la relación entre la idea y lo hablado. También aquí hemos visto que la palabra interior no está incorporada al lenguaje en el que uno se expresa en cada caso. Y lo mismo vale para la palabra escrita, a la que de algún modo le falta la articulación más precisa de la palabra hablada. Es algo de lo que nos damos cuenta por la significación que puede adquirir el tono en el que se dice algo. Pero más importante aún: la palabra hablada ya no es mía, ha quedado entregada al oír de otros. En esto consiste la gran responsabilidad del hablar: en que la palabra, una vez dicha, ya no puede ser retirada. La palabra hablada pertenece al que la oye. Todo el problema de la escritura nos es familiar cuando menos a partir de la reflexión platónica y de su clara relación con la palabra realmente pronunciada, que aporta sobre el conjunto una especie de iluminación intemporal. Y en esto reside la esencia del oír: que toda la articulación del discurso se reúne como en una nueva unidad, la que forma la palabra que se le dice a uno. La palabra no son las palabras.

Una sola palabra, pronunciada en un discurso ante un gran auditorio, se convierte en un intento, desmesurado hasta el gigantismo, de alcanzar a los oyentes en una conversación reflexiva y de mantenerse en conversación con ellos. Y porque las cosas son así es por lo que el oyente siempre percibirá la diferencia que hay entre seguir el hilo de una conferencia y acompañar el discurso de otro, que interpela, que llama a la colaboración en libertad con la mera selección de las palabras.

Pues bien, de esta modalidad del oír es de la que se trata aquí. No tiene nada que ver con la recepción de lo que también una máquina podría grabar. Es la palabra que alcanza al otro en su comprender. Una palabra así pide respuesta. De modo que también un discurso ante un gran auditorio es una conversación con múltiples respuestas silenciosas. Y como en toda conversación, también aquí lo que importa es acercarse unos a otros o confrontarse unos con otros en tanto se está juntos. Ésta es una de las experiencias fundamentales de nuestra convivencia humana: que el interpelado que

oye tiene que entender, y que el que habla es recibido en la silenciosa respuesta del que escucha. Igual que en la conversación, también aquí tiene que estar vigente esa experiencia fundamental de la convivencia humana que es el entenderse entre sí. Lo cual no significa llanamente que se haya dicho u oído algo razonable, sino que unos y otros han compartido algo razonable. Ni quiere decir, en modo alguno, que en ese entenderse haya que acabar por ponerse siempre de acuerdo. Al contrario, este nexo de oír y entender es en realidad una apertura libre a la dimensión del otro. Intentemos examinar más de cerca algunas de las formas que adquiere esta apertura.

Es indudable que hoy en día vivimos en un mundo marcadamente literario, en el que la lectura ocupa un espacio muy vasto. No sabemos cuánto durará esto. Cada vez hay más analfabetos. Sin embargo la lectura sigue desempeñando un papel decisivo. ¿Pero qué es leer?

Leer no es deletrear. El que aún deletrea es que no sabe leer. Quien quiere entender la lectura, tiene que entender algo que el otro puede y debe entender. De ese modo, en su condición de lector y en su comprender, está ya siempre en el todo de lo dicho. No se entiende la palabra aislada, no se entiende palabra a palabra. Esto es algo que se percibe cuando, al oír hablar, no entendemos una palabra, y se desencadena una fractura en la comprensión del todo. Sólo cuando uno ha reconstruido el sonido mal interpretado se salva esa fractura de la comprensión, y se vuelve a estar en el todo que es un intercambio entre personas que se entienden unas a otras.

Y bien, ¿qué es entonces leer?

La respuesta es: dejar hablar. Desde luego, esto no significa que leer sea oír, por más que al que escucha una conferencia* le llamemos oyente. Sólo el que ha comprendido el oír es capaz de hacer hablar a lo oído. El ejemplo crítico es aquí el del hablar irónico. Uno oye algo, pero si no entiende la ironía, de hecho ha oído mal. Para mí un ejemplo típico es el del Estado ideal en la *República* de Platón. ¿Va en serio todo eso? Porque al final lo único que parece decirse en serio es que habría una convivencia ideal entre los hombres si éstos hubiesen aprendido a desconectar por entero sus prejuicios e intereses particulares. Y en Platón esto acaba por adoptar la forma irónica de decir que la ciudad ideal depende de los pequeños. Lo que habría que hacer es sacar de la ciudad a todos los mayores de diez años y someter luego a todos los jóvenes al gran camino educativo en cuyo final los filósofos son los reyes.

* Juego de palabras: «conferencia» es en alemán *Vorlesung*, «lectura pública». (*N. de los T.*)

En la vida diaria lo que hace más o menos reconocible la ironía es el tono. Por supuesto, también en la escritura se puede llegar a hacer audible algo de ese tono. Hacerlo así constituye una tarea ardua para el escritor, pero también y sobre todo para el lector, que tiene que aprender a escuchar la palabra que se le dice. Si queremos encontrarnos cómodos en el mundo del futuro, para las generaciones jóvenes será de la más decisiva importancia que la estrecha convivencia de las diversas culturas y mundos lingüísticos acabe por hacer posible una comprensión recíproca. Y esto significa que habrá que aprender idiomas extranjeros, y aprenderlos lo suficientemente bien como para no tener ya que traducir o que leer traducciones, sino que uno se vuelva capaz de pensar en el idioma del otro y de entender la lengua del otro. Puede que esto suene utópico, pero la experiencia enseña que la situación en la que uno se encuentra en la vida es como el aire que se respira: en ambos resuena de forma inaudible el lenguaje.

En la Europa actual sólo hay dos países en los que se puede contar con que todos sean capaces de hacerse entender en tres idiomas: Suiza y Holanda. A uno le gustaría a veces añadir a los latinos, que son el trasfondo de tantas lenguas vivas. Y en cualquier caso es un hecho de la experiencia que la cuarta lengua siempre es la que se aprende con más facilidad. Igual que cuando se reúne la gente, cuando se tiene en casa a forasteros, o cuando uno mismo se mueve como forastero en otro país, será una verdadera tarea del futuro reconocerse unos a otros a despecho de la diversidad de las culturas. Es algo que tendremos que aprender si desde Europa queremos dar el paso hacia un mundo unitario. Y no creo que un lenguaje único pudiera resolver los problemas, allí donde una larga tradición cultural ha permitido que se desarrollen costumbres y experiencias vitales propias. Aunque también hay grados de cercanía entre los diversos mundos lingüísticos. Las cosas serán como lo que conocemos por nuestro aprendizaje de la lectura. Si se ha de entender lo escrito, lo impreso tendrá que echar a hablar.

Lo que no se puede menospreciar es el cúmulo de posibilidades que abre la técnica actual al sistema comunicativo entre las culturas. Permítanme que por un momento haga de abogado defensor de las ciencias del espíritu, en las que el tema siempre ha sido entender los idiomas extraños. Se suele preguntar a estas ciencias en qué sentido se consideran precisamente ciencias, si no existe ningún criterio para la comprensión de textos o palabras. Para las ciencias de la naturaleza y para las formas del tráfico e intercambio de la técnica es sin duda cierto que en ellas se garantiza la univocidad de los medios de

entendimiento recíproco. Pero no cabe duda de que el aparato de una civilización montada sobre la ciencia y la técnica está lejos de agotar el conjunto de lo que llamamos convivencia. La profunda impronta que confiere a cada hombre el idioma en el que ha crecido convierte en hereditarias diferencias inextinguibles que llegan hasta los más sutiles matices dialectales. No obstante, el instinto del entendimiento hará que los hombres construyan siempre nuevos puentes entre sí.

Y al final lo único que realmente importará es que el diálogo sea posible en todas partes, y esto significa intercambio de palabras, acompañadas sin duda también por momentos de otra clase, pero a la larga un intercambio incesante en el que siempre se hallarán nuevas palabras que permitan el entendimiento recíproco.

Hemos usado el concepto del diálogo, nombrando así una estructura fundamental que abre un gran espacio para las más diversas formas de desenvolverse. Que el diálogo se basa en parte en una estructura previa prelingüística es algo que advertimos, por ejemplo, en los animales y los medios que utilizan para entenderse entre sí. Sin embargo el lenguaje verbal ha hecho posible una diferenciación de la humanidad basada en el lenguaje que abarca al mundo entero. El entendimiento sin palabras entre la madre y el hijo y los años en los que se aprende a hablar son las primeras acuñaciones de esa orientación en el mundo que hacen al hombre capaz de vivir su vida. Del mismo modo que en el niño que aprende a hablar se produce una verdadera domiciliación en el mundo, conocemos también otras formas de entendimiento que ponen de manifiesto la estructura fundamental que mencionábamos. Me refiero al «ir con el otro». Entender es siempre ir con lo que se dice, aunque no haya asentimiento. Y hay muchas formas de «ir con el otro».

Una de las formas que nos es más familiar es la de la experiencia musical, que en el fondo es siempre un «cantar al mismo tiempo». Hasta ese punto es necesario que allí donde se hace música se genere una comunidad que una a la gente en el oír.

El ejemplo de la música hace patente sin duda la fuerza elemental de la unificación que es posible entre los hombres. Pero es que además la música se pone de manifiesto a sí misma en la medida en que su cercanía al lenguaje revela el lado genuinamente verbal de nuestro entendimiento recíproco con todas sus dificultades. Quisiera mostrar con dos ejemplos cómo se da ese entendimiento allí donde no se dispone del trasfondo elemental que opera en la música: en la retórica y en la lógica. Al aludir a ambas nombramos al mismo tiempo los dos poderes fundamentales que confirieron su carácter a

la educación griega. De hecho se planteó una verdadera polémica sobre la educación de la juventud cuando se discutía sobre si la integración de la juventud en la sociedad a través de su formación debía hacerse sobre la base del arte de hablar o sobre la base de la ciencia y de su lógica. Y, por supuesto, ambas son formas de la experiencia que salen a nuestro encuentro en la vida humana de cada día: el discurso convincente de un lado, la demostración vinculante del otro.

En un diálogo platónico, *Fedro*, se narra cómo se encuentra Sócrates con un joven amigo. Ese gran conocedor del alma humana que era Sócrates advierte de inmediato que el joven está enteramente poseído por algo, y termina por exhortarle a que le muestre el escrito que esconde entre los pliegues de su ropa. Le permite que lo lea. Se trata de un discurso epidíctico de uno de los más famosos oradores de Atenas. En él se intenta demostrar que para un muchacho es preferible acceder al requerimiento amoroso de alguien aunque no experimente por él ninguna pasión verdadera. Sócrates replicará luego con una argumentación opuesta, defendiendo la pasión amorosa de verdad, y enlazará con ello toda la fascinación de la educación del alma. Sócrates defiende el arte retórica porque permite comunicar a otros el conocimiento de lo que es verdad y de lo que es correcto. Es este gran derecho de la retórica a servir al conocimiento verdadero lo que confiere su magia a este diálogo de tan alto vuelo poético. En realidad todo él es una especie de consagración de la filosofía, en el marco de la cual la gran pasión del ánimo juvenil puede elevarse a una verdadera altura, en vez de perderse en la clase de jugueteos retóricos a los que se había entregado el joven admirador de Lisias. Los oradores verdaderamente grandes no son los artistas del artificio, que celebran sus triunfos en discursos de aparato y lucimiento, sino los grandes hombres de acción, los que con su oratoria y sabiduría organizan la convivencia de los hombres, como un Pericles, el gran estadista, o un Solón, el gran legislador de Atenas.

En nuestros tiempos actuales, en los que la ciencia y sus fundamentos matemáticos detentan la primacía, la oratoria ha caído, como quien dice, en descrédito. No cabe duda de que el gran misterio de la cultura de la Edad Moderna ha sido su manera de acceder a un conocimiento metódico que le ha permitido dominar los poderes de la naturaleza y organizar también un orden social. Se puede afirmar con razón que ha sido la lógica la que en definitiva ha hecho posible la técnica de nuestro mundo. No obstante, sabemos que el mundo de la vida y la relación de los hombres entre sí tienen también otros aspectos distintos de la certidumbre científica y de la victoria del que logra que le den la razón al argumentar. Hay otras maneras de tener

que ver con la gente y de estar de acuerdo con ella, maneras que van más allá del triunfante desenmascaramiento de las contradicciones en las que caen los demás. Existe la posibilidad de decir las cosas en voz baja. Se puede convencer indirectamente, y no siempre es oportuno decir lo que se piensa. Imaginemos un ejemplo: alguien, por negligencia, comete una falta de tacto. ¿Qué se le dice? La única respuesta es: nada en absoluto. Eso es lo único que cabe hacer en ese momento. Hay que superar la situación a base de tacto. Cualquier otro comportamiento sólo serviría para empeorar las cosas. Y esto es lo que pasa siempre que en el trato con la gente hay que mantenerse abierto al entendimiento, y eso implica consideración y objetividad. Éstos son los problemas que se tienen en la convivencia humana: hay que escucharse unos a otros, y eso vale tanto para el trato de cada individuo con los demás como para el de los pueblos entre sí.

Quisiera poner otro ejemplo en el que se puede adquirir conciencia de los límites del querer saber y del tener razón. En otro famoso diálogo Platón cuenta cómo la elite intelectual de Atenas de su tiempo honró al dios del amor, Eros, en el curso de un banquete. Tratando de descubrir lo que realmente busca esta potencia universal que es la pasión amorosa, Sócrates termina conversando con la vidente Diótima. Esta sabia mujer lleva al maestro de la dialéctica mucho más allá de lo que él era capaz de ver por sí mismo. Pues bien, ese algo supremo y último a lo cual tiende todo, y que en otros diálogos de Platón se llama «el Bien», aquí, en el contexto del honor a Eros, se llama «la Belleza misma». Pero del mismo modo que Sócrates reconoce que, en la búsqueda del verdadero bien, no puede visualizarlo más que por medio de una parábola, y surge así su conocido mito de la caverna y el ascenso de los hombres desde su existencia cavernaria hacia la luminosa libertad del sol, también en este caso la vidente Diótima presenta el ascenso a «la Belleza misma» de un modo que sólo estaría al alcance de una vidente divina. Pues bien, esto no le pasa sólo a Sócrates: todos nosotros tenemos algo más que aprender en esto del oír. Del mismo modo que hay que aprender a ver, y eso es algo que por desgracia casi nunca se ejercita lo suficiente en la escuela, tenemos también que aprender a oír. Incluso tenemos que aprender a escuchar, para que no nos pasen inadvertidos los tonos más leves de lo que merece la pena saberse. ¡Quién sabe si el obedecer* no formará también parte de eso! Pero éste es ya un tema para que cada uno se lo piense por sí mismo.

* Juego de palabras: en alemán «escuchar» es *horchen* y «obedecer» es *gehorchen*, derivado del anterior. (*N. de los T.*)

7

AMISTAD Y SOLIDARIDAD

Apenas existe un gran filósofo de la Antigüedad que no nos haya legado alguna doctrina, lección o escrito sobre la «amistad». Aristóteles, el maestro de los que saben algo de eso, dedicó en cada uno de sus tres tratados de *Ética* pasajes centrales a la amistad. En cambio Kant, el gran maestro venerable de las ideas filosóficas, no concede a la amistad en sus lecciones sobre antropología más que una página. Eso sí, expresa en ella una verdad de las que dan que pensar. Dice: «Un amigo verdadero es tan raro como un cisne negro».

Esta afirmación de Kant invita a reflexionar sobre el papel de la amistad en nuestra sociedad, así como sobre la falta de solidaridad propia de la actual sociedad de masas. Y no será extemporáneo volver a recordar en este punto a los griegos. La misma tensión que existe entre los dos conceptos de la amistad y la solidaridad es suficientemente elocuente como para aguzar nuestro ingenio y hacernos más clara la tarea.

Karl Jaspers, mi antecesor en la cátedra de Heidelberg, calificó ya en el año 1930 nuestra época de «era de la responsabilidad anónima». Una calificación clarividente donde las haya. Cada día es más verdad. Es tan terriblemente cierta que incluso existen hoy día clínicas en las que el paciente no conserva su nombre, sino que se lo sustituyen por un número. Y de hecho no se puede por menos de plantearse enteramente en serio la pregunta de cómo es posible salvaguardar y seguir desarrollando, bajo las formas de vida de la Revolución industrial y de sus consecuencias, las cosas que realmente soportan la felicidad humana. La verdad es que no creo poder arrogarme la capacidad de proclamar aquí mayores sabidurías al respecto. Pero sí quisiera proponer algunas reflexiones sobre estos

cambios y añadir tal vez algunos ejemplos ilustradores que favorezcan esa reflexión. Que el tema «amistad y solidaridad» contiene una verdad saturada de tensión, es algo que se aprecia a primera vista.

Amistad: un concepto que recoge todo lo que le es querido a uno. La palabra *philía* en griego, igual que la de nuestro idioma, posee un extenso abanico de aplicaciones. El amigo verdadero, ese cisne negro de Kant, es en verdad un fenómeno infrecuente. En cambio la palabra misma se usa en el lenguaje con una amplitud de espectro y una frecuencia que le restan todo color y todo matiz. El lenguaje hablado es el verdadero reflejo de la experiencia humana, y es también por eso mismo el acervo permanente del pensamiento de la humanidad. Puede que hoy día nos preocupemos poco de examinar nuestros propios usos lingüísticos y de pensar con el lenguaje, desde luego menos que hace unos siglos, por ejemplo en el XVIII, cuando se practicaba poco menos que un culto a la amistad, como se refleja, por ejemplo, en la poesía. Pues bien, la misma palabra actual «solidario» nos enseña que entre los conceptos de la amistad y de la solidaridad existe una tensión. Y sin embargo también en esto, cuando se trata de la amistad, los ejemplos de la vida en la Grecia clásica nos muestran hasta qué punto nuestra tradición humanística está acuñada por ellos. ¿Quién no conoce la amistad entre Aquiles y Patroclo, centro de la *Ilíada*? Y todos conocemos a los Dioscuros, Cástor y Pólux, que desde el cielo nocturno nos recuerdan lo inseparable de la amistad.

No obstante sigue teniendo sentido preguntarse qué es la amistad verdadera, y qué representa el amigo en un mundo que lo es siempre también de instituciones compartidas y de regulaciones establecidas, y al mismo tiempo de la máxima diversidad de conflictos y de formas de entendimiento que hacen posible la acción en común. Claro está que nosotros vivimos en esta era de la responsabilidad anónima, que con su peculiar arte de organizar las cosas nos ha traído un mundo de extrañeza recíproca. ¿Quién es el vecino con el que vivimos?

En esta situación hay que preguntarse qué advertencias están asociadas a la idea de la solidaridad, y qué debería ser lo que se llama una solidaridad «declarada». «Declarada» es aquí una expresión extrañamente ambigua, sobre la que conviene reflexionar*. Se trata de explicar algo que en realidad encierra un deber lógico y natural. Fuerza es reconocer que el escepticismo que revela la ex-

* La ambigüedad es en realidad privativa de la expresión alemana *erklärt*, que significa tanto «declarado» como «explicado» o «aclarado». (*N. de los T.*)

presión kantiana del cisne negro seguramente estaba ya en su tiempo más que fundado. Rara vez se pone a prueba en nuestra estructura social al amigo verdadero y a lo que lo convierte en tal: la lealtad del amigo. Sin embargo conviene tener claro hasta qué punto todos nosotros tenemos parte en ambas cosas, en la amistad y en la solidaridad, y que es obligado defender lo inseparable de una y otra.

Tenemos que hacernos conscientes del tipo de agrupaciones solidarias a las que conduce la vida en nuestra sociedad, y que generan obligaciones respecto de otros. Y por otra parte existe un tipo de amistad que en realidad sólo puede ser vivida, no ya definida. Los griegos, que pasan por ser los inventores de las definiciones de conceptos, en particular Sócrates, Platón y Aristóteles, intentaron conferir al concepto de la amistad perfiles diferenciales claros y una definición precisa. Platón dedica al tema un diálogo completo, el *Lisis*. Se trata de una conversación entre Sócrates y dos muchachos en el gimnasio. Ambos están rodeados de sus mentores, amigos y pretendientes amorosos, según las costumbres que imperaban en el sistema educativo de los griegos. Sócrates les pregunta qué es la amistad. «Pues vosotros sois buenos amigos». Y sigue preguntando: «¿Quién de vosotros es el mayor?». «Bueno», le responden, «precisamente sobre eso estábamos discutiendo». ¡Felices tiempos aquellos en los que no había Registro Civil! «¿Y quién de vosotros es de mejor familia?». Los dos miran radiantes. «¿Y quién es el más bello?». Sonríen un poco indecisos.

Se adivina que viene un coloquio sobre lo que realmente es la amistad, sobre por qué se hace alguien buen amigo de otro, y en qué consiste ser un buen amigo. De lo que se trata es sin duda de que nos hagamos conscientes de que estos dos jóvenes interlocutores de Sócrates aún no pueden saber qué es un amigo. Lo único que conocen es la amistad infantil. Lo que sigue es un concurso de faroles en el que cada uno intenta eclipsar al otro. Y lo que hacen esos dos chiquillos en edad de madurar será un primer paso hacia la vida propiamente dicha, en el momento en que la conversación con Sócrates despierte en ellos la ilusión por pensar. ¿Pero pueden saber qué es la amistad?

No es extraño que la primera pregunta de Sócrates sea si la amistad estriba en que lo igual se junte con lo igual. Los chicos pueden entenderlo, y pueden entender también que no es una descripción consistente. En seguida se dan cuenta de que no funciona. Tal vez sea verdad entonces lo contrario: que la elección de amigo busque más bien lo desigual, y que se base en que uno descubre en el otro algo digno de admiración y cariño. O quizá es en general la búsqueda

de un modelo en un mundo en el que los niños se ven tantas veces llevados y traídos entre lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo. Encontrar un modelo, tal vez sea eso lo que se ve en el amigo, y todo lo que le resulta grato a uno y hace que las personas se hagan amigas.

Pero se verá que con estos dos muchachos no se llega de este modo a una buena respuesta. Al final se dan cuenta de que sus intentos no tienen éxito. Lo que buscan es algo oculto, no algo tangible. Finalmente la palabra que sugiere Sócrates, y que no se puede traducir, es la de *oikeíon*, lo «casero», lo «propio y acostumbrado». El *oíkos* constituía la estructura fundamental de la economía antigua. Economía era sinónimo de administración casera. Y no carece de sentido que también la incipiente industrialización, en la medida en que se puede hablar en ese momento de algo así, sea denominada «economía». Este término sigue llevando consigo, como una connotación familiar a todos, aquello que constituye el sentirse «en casa», donde todo le es familiar a uno. Y esto no implica ni que a uno le sea todo igual de grato, ni que en la admiración por otro uno se haga necesariamente consciente de la desigualdad, la veneración y el amor. Nada de todo eso. ¿Pero entonces qué? Parece que Platón piensa que para esto habría que hablar con personas mayores. Los chiquillos son llamados por sus mentores sus *pedotribas*. Y Sócrates tendría que dirigirse ahora a los adultos para oír, quizá, lo que es la verdadera amistad.

Quizá Platón acabe por hacerles dialogar al respecto con Alcibíades. Alcibíades era famoso tanto por su belleza como por su ingenio y, en las confrontaciones bélicas entre Atenas y Esparta, desempeñó un papel turbio y ominoso. Tenemos un diálogo escrito por Platón que, aunque no fuese de Platón, es sin duda de un admirador contemporáneo y merece más atención que la cuestión de su «autenticidad».

En nuestro caso es también un poco así: este Alcibíades, llamado a un papel tan destacado en la guerra del Peloponeso, aparece aquí también como un jovencillo. En su diálogo con Sócrates éste sale al encuentro de un muchacho que se encuentra en la edad de paso a la madurez, ya atrapado por la misma ambición a la que acabará sucumbiendo. Al comienzo del diálogo escuchamos la voz de un joven y ambicioso realista. A este primer Alcibíades todos esos coloquios sobre la justicia, el valor, la valentía y demás le parecen cháchara vacía. Lo único que tiene verdadera importancia para él es el acceso al poder.

Con esto enlaza una larga conversación educativa por parte de Sócrates, que sin duda no es ajeno a la gran capacidad de atracción

ejercida por este muchacho tan hermoso, tan dotado y tan prometedor. Sólo que él intuye los riesgos que acechan por detrás de estos arrebatos de ambición y voluntad de poder. A lo largo de la conversación, poco a poco, paso a paso, Sócrates consigue hacerle ver que la amistad, y más aún la verdadera amistad, no sólo resiste la comparación con las meras rivalidades por el poder, la influencia y la riqueza, con todas esas cosas con las que sueña el joven, sino que todas ellas juntas distan de igualar el peso del verdadero amigo y de la verdadera amistad.

Los filósofos griegos aprestaron todo su ingenio para mostrar cuántos tipos distintos de amistad existen realmente. Está, por una parte, la amistad infantil, que ya hemos mencionado, tan bellamente descrita tanto en lo que tiene de alardes y rivalidades como en su tierna timidez. Está luego la amistad del muchacho que crece, las primeras amistades amorosas que trae la vida. Esto existe en todas las sociedades, también en las que no están organizadas como la de los griegos. Y finalmente el proceso por el que, a partir de estas amistades amorosas, y de las más tardías del hombre autónomo, ya más maduro, acaba por nacer la verdadera amistad, la amistad de por vida.

Desde el comienzo de todas estas reflexiones sobre la amistad se advierte que no estamos ante un concepto abstracto que se subdivide en clases. En Aristóteles al principio suena un poco así. En él se distingue, para empezar, la amistad que reposa en el placer de los sentidos y su felicidad, en aquello que de grato encuentran los amigos el uno en el otro. Está luego la amistad basada en la ventaja, en la ganancia, en lo que nosotros llamamos amistades de negocios o de partido, o como quiera que nos expresemos en este extenso ámbito del concepto de amigo. También esto es, evidentemente, un tipo de amistad. Y luego está la amistad de verdad, la amistad perfecta. La verdadera amistad. ¿En qué consiste? ¿Qué significa que esta amistad sea lo *oikeíon*? Es ese estar en casa del que no se puede decir en qué consiste. Resuena desde un concepto aún más alto y enigmático, el del hogar y la patria*. ¿Y qué es eso?

Pues bien, eso tampoco es nada que yo tenga que describir. Para ustedes, los que están aquí en Pforzheim**, su ciudad es la más

* Juego de palabras intraducible. El término alemán *Heim*, que traducimos por «hogar», genera la expresión abstracta *Heimat*, que se refiere a lo mismo que *Vaterland* y se traduce por «patria», pero que contiene una connotación muy fuerte del tipo de patria más cercana que es el hogar. (*N. de los T.*)

** Bella pequeña ciudad llamada «La puerta de la Selva Negra» (*N. de los T.*)

hermosa, y sus alrededores los más magníficos. Todos sabemos que la patria chica* es algo sobre lo que no se piensa en ideas. Es algo de lo que no podemos explicar por qué nos toca tanto al alma, por qué une tanto a las personas. Simplemente la patria chica, la procedencia, funda una vinculación, una especie de comunidad o solidaridad genuina, sin necesidad de andar declarándose solidarios. Uno lo es y no necesita ni quiere saber qué es lo que realmente está en juego.

A pesar de que la historia de los griegos en todas sus facetas nos ofrece abundantes ejemplos de formas de vida pública, formación de grupos, luchas, guerras civiles, confrontaciones hostiles y reinstauraciones del orden democrático, no cabe duda de que las reflexiones que todo ello suscitó nos conducen a la pregunta por el misterio de ese algo hogareño y patrio, ese tipo de vinculación de la que no se puede decir: es la unión de lo igual con lo igual, o de lo desigual con lo desigual, o la búsqueda de un modelo. ¿Qué es entonces? Es una gran idea, expuesta por primera vez por Platón y recogida más tarde por Aristóteles, y que quiero presentar aquí porque da que pensar.

Hay en griego una palabra que ahora podrá parecer chocante, y que se lo parecía sin duda a los griegos, aunque no formulasen mayores interrogantes al respecto: la *philautía*, el «amor a sí mismo». Pues bien, de eso se trata, de hallar en el amor a sí mismo el verdadero fundamento y condición de cualquier tipo de vinculación con otros y de vinculatividad para uno mismo.

Tendré, pues, que decir algunas cosas más sobre la solidaridad, una noción para la que los griegos no tenían ningún término propio, ni representaba entre ellos algo que requiriese explicación. Pues ¿qué es realmente esa *philautía*? Entonces como ahora, la idea de un amor a sí mismo tenía connotaciones poco halagüeñas. Lo sabemos por la comedia griega, y también por muchos otros testimonios. Se piensa, de entrada, en ese vicio algo cómico, pero también horrible, de que la gente piense siempre y sólo en sí misma, de que ni piense en los demás ni piense en lo que ella es para los demás. Pues bien, Platón arriesga a este respecto una expresión que pertenece a un lenguaje que no sólo lo abarca a él, sino a nosotros y a todo el mundo. Dice: no, el verdadero amor a sí mismo es otra cosa. Quiere decir que uno tiene que poder ponerse siempre de acuerdo consigo mismo. Que uno tiene que estar primero de acuerdo consigo mismo, si quiere además ser también un amigo para el otro, o un simple amante, o un

* Es la expresión castellana que más podría aproximarse a la de *Heimat*, pero que insiste excesivamente en la pequeñez. (*N. de los T.*)

simple amigo de negocios o colega profesional. El que no es capaz de estar de acuerdo consigo mismo será sentido siempre como un obstáculo y como algo ajeno en la convivencia entre la gente. Una cosa al menos es clara: el hogar y la casa son el lugar de la convivencia. Esto no implica que se compartan todas las convicciones ni que haya coincidencia en las inclinaciones o intereses. No es justamente ninguna de las cosas que se le ocurren a uno de entrada cuando surge la pregunta: ¿por qué me cae alguien tan bien? ¿Porque comparte conmigo muchas cosas que me resultan gratas? Pues no, no se trata de unanimidad. Ahí están también esos grandes paradigmas de la amistad entre los griegos, por ejemplo los dos tiranicidas, cuyo monumento revestía tan alto valor simbólico en la vida pública de Atenas, como ejemplo y como advertencia. O eso otro que decimos en alemán a propósito de las amistades juveniles: que ambos son «un corazón y un alma». Los griegos decían *mía psyché*.

¿Es, pues, eso la verdadera amistad? No, tampoco es eso aún. La tesis más audaz es la que reza: la primera amistad que se necesita es la de uno consigo mismo. Si no la hay, ni se está para el otro ni se llega a estar realmente vinculado con él. ¡Pero qué lejos queda eso de lo que llamamos «vinculante»*! Quisiera, pues, dar yo también ese paso inmenso que asumieron los griegos con la idea de la *philautía*. Es un pensamiento que, por un lado, se entrega por entero al mundo que le rodea y, por el otro, y al mismo tiempo, es capaz de luchar apasionadamente por su libertad y su propia forma de vida, algo que el destino puso en efecto en manos de los griegos con aquellas Guerras Médicas en las que combatieron, por así decirlo, por todos nosotros. Europa es lo que es porque esta forma de solidaridad auténticamente vivida de los griegos tenía algo que oponer a los embates de Oriente, algo único en su género. Basta recordar esas escenas de despedida de padre e hijo que guardan los museos arqueológicos, procedentes de fechas tan tardías como el siglo IV.

Estamos en condiciones de atisbar ya adónde nos llevan todas estas ideas si las pensamos hasta el final. Nos preguntábamos qué es un *oíkos*, que es ese auténtico «en casa» y qué la verdadera amistad. No se puede decir que alguien es mi amigo porque hay en él algo en particular que me gusta. Y en nuestra sociedad no se puede olvidar, cuando se habla de amistad, la que existe entre hombre y mujer, o

* Esta expresión, *verbindlich*, desempeña en la cultura actual alemana un papel importante, pues designa aquello que obliga por su propia fuerza inherente, por ejemplo por ser un argumento convincente, o por ser un ejemplo incuestionable. Con esta exclamación el autor parece querer aquí distanciarse de cualquier coerción lógica o moral. (*N. de los T.*)

entre padre e hijo. Sin duda se debe considerar aquí también el matrimonio amistoso, la amistad en el matrimonio, como una de las grandes pruebas de la vida, en la cual lo distinto, lo otro, el otro, lo otro del otro se vuelven compañía y también comprensión recíproca.

Pues bien, esto es lo que cosecha Platón como derrota en el diálogo con Alcibíades. La conversación con Alcibíades no conduce a un éxito duradero en la vida. El perspicaz Sócrates lo intuye cuando, al final, sigue sintiendo extrañeza ante la intensidad con la que ese joven se deja poseer por el poder y la ambición. En cualquier caso Sócrates ha intentado llevarle por el camino que él mismo, como sabía todo lector griego, no siguió realmente. ¿Y cuál era ese camino? Es la vieja historia: Sócrates dice: «Tenemos que aprender a conocernos a nosotros mismos». Es famoso el «conócete a ti mismo», ese lema del santuario de Delfos que se le impone al hombre una y otra vez. Conoce que eres sólo un hombre, no el producto de una providencia divina, ni el ungido por algún carisma especial, ni nadie a quien se le garanticen, más acá y más allá de todas las vinculaciones humanas, privilegios, victoria y éxito. Nada de todo eso.

Evidentemente es amistad lo que añade Aristóteles: reconocerse en el otro y que el otro se reconozca en uno. Pero no sólo en el sentido de «así es ese», sino también en el de concedernos recíprocamente el ser diferentes, más aún, por decirlo en palabras de Droysen: «Así tienes que ser, pues es así como te quiero». Esto es la verdadera amistad. Aristóteles la llama amistad de la *areté*. ¿Pero qué es *areté*? La virtud es «optimidad», como nos propone traducirlo el filólogo Wolfgang Schadewald. ¿Y qué es «optimidad»? Bien, quizá la forma de acercarse a esa idea sea retener su condición de superlativo, es decir, de aquello que ya no puede incrementarse más. Y eso es algo que ningún hombre posee, desde luego. De modo que, tal vez, el sentido más genuino y profundo de ese conocerse a sí mismo no sea otro que la certidumbre de que uno nunca percibe del todo hasta qué punto está involucrado en su amor a sí mismo, incluso allí donde piensa que es un auténtico amigo de otro. Pero si un auténtico acuerdo consigo mismo es condición previa para la amistad con otro, ¿qué es realmente esa amistad? ¿En qué reposa el *oikeíon*?

El *oikeíon* es algo diferente en cada uno de esos casos: amistad infantil, amistad amorosa y adolescente, amistad profesional y todas esas cosas que siguen a aquello sobre lo que al final se basa la formación de una comunidad familiar: renuncia y ganancia. ¿Son todo esto variantes de un concepto general del amor? En modo alguno. En este punto los griegos han aportado una idea totalmente decisi-

va: la de la analogía, la de la comunidad analógica. Esta idea se impone primero en la Academia y en Aristóteles, pero nosotros la conocemos sobre todo por la dogmática cristiana, ya que dentro de ella es la que nos hace imaginable la relación entre criatura y creador. Es la analogía la que pese a todo permite reconducir lo incomparable a algún tipo de comparabilidad. Siempre la analogía. Es ella la que nos advierte de que la amistad entre muchachos no se agota en ese rivalizar por imponerse; que también ahí hay ya algo de ese «ser con y para el otro» que está implicado en cualquier forma de concurso. Así que esta temprana forma de competir es ya también amistad, pero no será verdadera amistad hasta que no empiece a formarse en ella la convivencia de toda una vida, una forma de estar con el otro que en la amistad infantil no se da todavía. Aquí estamos aún en el dominio de los enfados y reconciliaciones súbitos, aún cuando haya ciertas formas comunes compartidas.

Distinto es ya el caso de la amistad juvenil, de la que puede surgir finalmente una amistad para toda la vida. Y toda amistad de este tipo tiene siempre algo de ese momento inasequible que sería lo auténtico, lo verdadero, lo último y perfecto: el bien. Es una estructura que conocemos también en otros dominios. Por ejemplo, en el de la salud, como ha sido señalado por Aristóteles. Decimos que un alimento no es sano, o que una coloración del rostro no es sana, o incluso que un hombre entero no está sano. ¿Por qué nos expresamos así? No deja de ser algo misterioso que todas estas expresiones tengan como referente la salud. Porque no es fácil decir a qué nos referimos exactamente cuando calificamos algo o a alguien de «sano»: nadie puede precisar en qué se basa la salud. Aquí los valores *standard* no dejan de ser auxilios convencionales de la industria. La salud se sustrae a la observación. Y lo mismo ocurre con otras muchas cosas.

Son sobre todo los griegos lo que han comprendido que el ser, ese concepto metafísico fundamental, no puede ser entendido como un género supremo que se diferencia hacia abajo. El ser es algo que, por así decirlo, puede revelarse luminosamente en un momento de claridad, del mismo modo que lo que se ofrece a una mirada soñadora a la mayor distancia, a la mayor duración o a la eternidad.

No cabe pues duda de que a la verdadera amistad le es inherente eso de que cada uno, al estar ahí para el otro, le recuerda de un modo peculiar hasta qué punto sigue lejos de un modelo perfecto, desde el cual sin embargo tal vez toma la medida con la que internamente se mide a sí mismo. Pensemos por un momento en nuestras propias angustias. ¿Qué pueden significar en una sociedad que se ha

vuelto anónima? ¿Qué puede significar la necesidad de una existencia masiva y racionalizada, gobernada por ese elemento inquietante que es la estadística, sin la cual no sería posible una economía global? ¿No se nos priva de demasiadas cosas, de demasiados conocimientos, como para que podamos reconocernos realmente a nosotros mismos en todo esto?

Decimos que nos declaramos solidarios respecto de algo, o que nos sentimos solidarios. Esto me hace recordar momentáneamente cosas que han irrumpido luminosamente en mi propia experiencia vital, y estoy seguro de que los mayores de entre ustedes tendrán experiencias semejantes. Me refiero a la clase de solidaridad entre la gente que suscitaron en su día los bombardeos. De pronto unos vecinos que le eran a uno totalmente extraños dentro de su vida urbana despertaban a la vida. Esto es lo que resulta de la necesidad angustiosa, sobre todo de la que afecta a todos por igual; se hacen realidad posibilidades de sentimientos y actuaciones solidarias que en otras circunstancias nadie habría intuido.

Pero en estos casos las cosas tampoco son como la palabra «solidario» tiende a sugerirnos. Pues ¿qué queremos decir realmente cuando hablamos aquí de solidaridad? Sin duda, por detrás de esta expresión está el término latino de *solidum*, que desempeña también su papel en la expresión «sueldo». Significa que lo que importa es que como remuneración no le den a uno, por ejemplo, moneda falsa. Tiene que ser dinero contante y sonante, y la palabra pretende expresar precisamente eso, una inseparabilidad sólida y fiable, y eso justamente en situaciones en las que en realidad la diversidad de intereses y de situaciones vitales podría dar pie a la tentación de buscarse cada uno la vida y olvidar el bienestar ajeno. El concepto de la solidaridad tiene, pues, que ver con un mundo de significados ambiguos. En la solidaridad que uno declara, ya sea libremente o a la fuerza, hay siempre, en cualquier caso, una renuncia a los intereses y preferencias más propios. La solidaridad nos hace renunciar a ciertas cosas en una cierta dirección, en un cierto momento, al servicio de algún objetivo. No es difícil darse cuenta de cómo ocurre esto en nuestra sociedad, unas veces como ventaja, otras como defecto. Y tengo mis razones para mencionar la ambigüedad en este momento.

Hoy día nos sentimos preocupados por nuestra democracia representativa, porque nos parece que nuestro electorado es poco solidario. Tenemos motivos para reconocer que, aunque es verdad que las organizaciones políticas como tales deben producir una conciencia solidaria, no lo es menos que con cierta frecuencia resultan

simplemente provocadoras. Piénsese, por ejemplo, en la disciplina de partido, tan difícil de mantener en algunos momentos de la vida política, cuando uno mismo se siente en oposición a la mayoría de su propio partido. Y sin embargo ése es precisamente el principio de la democracia: que dentro de unos ciertos límites, que intento sugerir aquí, es posible, pese a todo, una actuación conjunta. O piénsese si no en el sentido que tiene atenerse a regulaciones que muchas veces nos resultan evidentemente absurdas, por ejemplo en el tráfico. En fin, lo que quiero poner de relieve aquí expresamente, para que volquemos nuestra atención en ello, es que la verdadera solidaridad tiene que ser plenamente consciente; de otro modo no tendrá éxito.

Otro buen ejemplo nos lo proporciona la administración de la justicia. Con frecuencia se elevan muchas voces contra ella, y no siempre sin razón. Pero a pesar de todo mantiene en conjunto un valor que consiste en que nos vincula por su vigencia. Es algo que en los últimos tiempos se nos ha puesto de manifiesto en Italia. Es necesario tener claro que la verdadera solidaridad depende de los individuos que se comprometen y dan la cara. Aislar a una *classis politica* es a su vez una actitud aislada. Y si pensamos hasta el final en los significados de las palabras, no podremos olvidar ese caso especial que es la lealtad del soldado en el ámbito militar, que en caso de guerra puede implicar una solidaridad a vida o muerte. No es casual que el concepto del sueldo, aquí como «soldada», se haya preservado justamente en este ámbito. Desde luego la convivencia entre las personas sería imposible si no hubiese entre ellas algo así como una cierta camaradería. Es un hecho que la evolución biológica a la que debemos nuestra existencia no nos ha dotado de instintos seguros para toda clase de decisiones, a diferencia, por ejemplo, de los pájaros, que vuelan incesantemente de un lado a otro para traer alimento a sus crías. Los hombres nos vemos obligados una y otra vez a elegir entre opciones diversas, y estamos siempre expuestos a hacer la elección equivocada.

Confiaba en poder aportar, como elemento aclarador para el concepto de la solidaridad, la sabiduría del propio lenguaje; por eso me he acogido al término griego de la *philía*, que es el que he seleccionado como equivalente al de la «solidaridad». Creía que esta expresión posee una larga prehistoria que no es ajena a la de la sociedad de masas. Pero en realidad se trata de una palabra completamente nueva, apenas de más de cien años. Y sin embargo eso mismo la hace tanto más significativa. Pues la solidaridad significa ahora un asentimiento aconsejado por la amistad, limitado, como lo

es todo en esta vida, pero que ciertamente exige de nosotros toda la buena voluntad que estemos en condiciones de aportar.

Esto nos sitúa ante la tarea tanto de estar de acuerdo con nosotros mismos como de mantenernos de acuerdo con otros. No existe ninguna fuerza de la naturaleza que pueda lograr eso en nuestro lugar. La solidaridad exige que nos conozcamos a nosotros mismos y que seamos capaces de aprender de quienes son nuestros modelos, y de agradecerles ese aprendizaje.

II

APORTACIONES A LA HISTORIA UNIVERSAL DEL PENSAMIENTO

8

LA FILOSOFÍA Y SU HISTORIA

Éste es el título de un manual que ha alcanzado fama mundial, que ha sido reeditado ya muchas veces y que prácticamente se ha convertido él mismo en un concepto. Igual que el *Überweg*, su reedición cincuenta años después de la de 1926, su prosecución y renovación, aparecen en una situación mundial muy transformada. Pero también la posición de la filosofía en el conjunto de la cultura humana ha cambiado mucho. Ya no es posible ver ni describir la tarea de la filosofía y de su historia como entonces, cuando en la práctica bastaba con acotar la filosofía frente a la ciencia, y la historia de la filosofía parecía simplemente una parte del trabajo de la investigación histórica.

Claro está que al menos una cosa no ha cambiado. La filosofía sigue teniendo con su propia historia una relación que no tiene nada que ver con la que mantienen las ciencias con la suya. Por supuesto, ya no se puede pensar en construcciones *a priori* de la historia, mientras que, por ejemplo, un Hegel podía contemplar en la historia de la filosofía lo más íntimo de la historia del mundo. Pero hay una idea de Hegel que sigue vigente: que lo propio de la esencia del espíritu es que se desarrolle en el tiempo. De modo que cuando el pensamiento quiere pensar en el espíritu, apenas hallará un terreno en el que se encuentre más intensamente consigo mismo que el del estudio de su propia historia.

Sin embargo el peso específico de este hecho ha disminuido mucho desde el siglo XIX, en buena parte debido a la moderna cultura científica. La mentalidad que caracteriza a ésta ha contribuido a que, cada vez más, la historia de la filosofía sea tratada como una ciencia experimental más. Es lo que ocurría ya en las ediciones más

tardías del *Überweg*. Todo esto es fruto de una completa falta de reflexión histórica a la hora de entender tanto el concepto de la filosofía como los conceptos en los que ésta se expresa. Cuando se define la filosofía como «ciencia de los principios», como hace Karl Praechter en las últimas ediciones del *Überweg*[1], el propio excelente estudio del mismo sobre la historia del término «filosofía» y de su desarrollo conceptual[2] no puede evitar que hoy día, cara a la filosofía kantiana a la que el propio Praechter se remite, nos veamos literalmente abrumados a preguntas. ¿No presupone esa definición demasiadas cosas? «Ciencia de los principios»: ¿qué quiere decir ahí «ciencia», y qué quiere decir «principios»?

Cuando se habla de principios, en general se hace en el contexto de un procedimiento de inferencia y de demostración que fue desarrollado paradigmáticamente por los griegos en el dominio de la argumentación matemática. El término «principio» traduce al griego *arché*, que significa tanto «comienzo» como «gobierno». La palabra sólo se convierte en un término operativo crucial en Aristóteles. Ciertamente ya en Platón la encontramos en un contexto que se acerca al del sentido de nuestro término «principio», pues designa aquello que trasciende al uso del concepto en la mera hipótesis matemática[3]. Pero en ese pasaje aún es posible entenderla como no terminológica, como mera designación del punto de partida o del inicio de algo. En cambio en Aristóteles el término significa ya inequívocamente lo que nosotros llamamos un «principio», ya sea que lo tomase del lenguaje didáctico de Platón, ya de los usos de la Academia, que conocemos mal. Aquí un principio es lo que queda más allá de todo procedimiento de demostración. Así que si aplicamos esto a la filosofía, la pregunta es hasta qué punto cabe pensar en una «ciencia» de principios. Los principios no son demostrables, pues el sentido lógico de la demostración presupone siempre un conocimiento previo, como señala Aristóteles con toda razón: «pâsa didaskalía kaì pâsa máthesis dianoetikée ekprouparchoúses gínetai gnóseos» (Toda enseñanza y todo aprendizaje inteligente proceden de un saber previo)[4].

Pero es que además tampoco se puede entender realmente la filosofía si uno se limita a acotarla frente a la ciencia. El propio uso de *arché*, incluso el de *apódeixis*, es al principio enteramente inde-

1. Por ejemplo en la duodécima de 1926, en vol. 1, p. 1.
2. *Ibid.*, pp. 1-6.
3. *República* 511b.
4. *Anal. Post.* I 171 a 1.

pendiente del contexto de las demostraciones y de la ciencia[5]. La palabra designa inequívocamente un punto de partida compartido, en este caso el comienzo del que parte el recíproco entendimiento. Por su parte *apódeixis* tampoco significa al comienzo el concepto de la demostración introducido por la matemática y la lógica, sino simplemente el hecho de mostrar algo como evidente, y tiene que ver con el centrar la atención sobre algo a lo que es posible señalar, a diferencia del discurso místico, en el que tal cosa no es posible. Existen ciertamente otras clases de experiencia humana, que crean su propio lenguaje en los dominios del mito, la religión y el arte. Sólo cuando se está inmerso en el horizonte de la concepción moderna de la ciencia se le impone a uno la definición kantiana de la «ciencia de los principios». A comienzos de nuestro siglo se utilizaba esta expresión sin problema alguno, y así es como se la encuentra también en Praechter. La ciencia domina por entero nuestra civilización actual. Se ha extendido por todo el mundo. Sin embargo el concepto de ciencia que nació en Grecia, el de la *epistéme* (*scientia, science*), estaba orientado, en el pensamiento de Platón, hacia la matemática. Esta era la única ciencia racional pura, y se hallaba en una oposición total y excluyente respecto de la experiencia. Así que la moderna expresión «ciencias experimentales» habría sido para un platónico algo así como un círculo cuadrado. En la tradición escolar occidental la filosofía que tiene que ver con principios tenía otras denominaciones; se la llamaba «dialéctica» o «metafísica», de modo que se situaba bajo el signo de Platón y Aristóteles. La *regina scientiarum* no era, pues, ninguna prima *scientia*, sino una *prima philosophia*.

De hecho es el concepto moderno de ciencia el que ha acabado por tener que asumir el cometido de legitimar la filosofía en la Edad Moderna. ¿Significa esto que hoy en día la filosofía ya no puede ser más que teoría del conocimiento o teoría de la ciencia? La ciencia moderna se apresura a seguir su propio camino, cada vez más al margen de su posible vecindad con la filosofía. La expresión «filosofía científica» (como se la llamaba en el XIX) apenas podría aplicarse ahora a otra cosa que a la lógica, que ha hecho unos progresos inmensos en nuestro siglo, y a la filosofía de las ciencias. Ahora bien, cuando se trata de las llamadas «ciencias del espíritu», si se las intenta medir con ese baremo, su condición de tales «ciencias» queda en precario. No deja de ser un hecho significativo para la especial posición de la historia espiritual de Alemania el que se use en ella la palabra «ciencia» para las ciencias histórico-filosóficas. En el XVIII

5. Cf. Platón, *Fedro* 245c1 s.

esta expresión podría haber alternado fácilmente con la de *Kunde**. En muchas otras lenguas de cultura la palabra latina *scientia* se limitaba a las ciencias naturales. Por supuesto que esto no excluye que las ciencias del espíritu, que en otros países se llaman *lettres* o *humanities*, estén por su significación general especialmente cerca de la filosofía.

Ésta es, pues, la perspectiva bajo la que tiene lugar en la actualidad la revisión del concepto de la ciencia a la luz de la conciencia histórica. A la filosofía, que se orienta según el mundo histórico, hay que atribuirle un tipo de conocimiento y un tipo de pretensión de verdad diferentes. Y esto tiene que ver con el hecho de que, a partir del Romanticismo, la hermenéutica ha pasado a ocupar una posición central en toda consideración filosófica. Esto no supone en modo alguno que la dimensión hermenéutica de la filosofía introduzca en ésta el relativismo o el escepticismo, y que la exigencia de objetividad no constituya para ella más que una barrera. Al contrario, toda ciencia lleva en sí un momento de pensamiento filosófico, previo a todo procedimiento metodológico. No existe una metodología general del indagar, y toda especialización está asociada a una restricción del horizonte de partida.

Entretanto lo que sí ha ocurrido es que las ciencias sociales han irrumpido en este panorama con una nueva autoconciencia. Aquello de lo que no había sido capaz la «filosofía científica», denominación bajo la cual se administraba desde la muerte de Hegel su herencia académica, ahora lo pretenden para sí las ciencias sociales. Ellas son, aseguran, el camino para reconvertir a la ciencia una metafísica que ha sucumbido a la crítica. Esto se llama sociología, y también crítica ideológica, donde «ideología» hace referencia tanto a la religión y al derecho como al arte y a la ciencia. De este modo la sociología gobierna los vastos espacios que antaño se sometían a la filosofía. Incluso se permite poner en cuestión a la propia filosofía, poniendo en duda sus pretensiones de conocimiento so capa de sociología del conocimiento. Le parece que así, con su nueva cientificidad, está en condiciones de superar el presunto relativismo del pensamiento histórico. De modo que la tendencia es a hacer retroceder cada vez más todo lo que tenga que ver con la historia. Esto se corresponde

* Término alemán etimológicamente emparentado con el verbo «conocer» (*kennen*), y que designa en la tradición alemana las disciplinas escolares, desempeñando en este ámbito el mismo papel que nuestros «-grafía» o «-logía»; así por ejemplo la geografía se llama tradicionalmente en Alemania *Erd-kunde*, «conocimiento de la tierra». (*N. de los T.*)

exactamente con el perfeccionismo técnico de una era que busca su aval en planificaciones y logros.

Y sin embargo la conciencia histórica representa un incremento de conocimiento humano que no es posible ignorar. Y no nos referimos ahora a la metodología crítica de las ciencias históricas, a la investigación archivística, a la crítica textual y de fuentes. Todo eso cabe perfectamente dentro de lo que en la actualidad se considera a sí mismo ciencia a secas. Pero es que un historiador antiguo como Tucídides era otra clase de cosa. Su imponente maestría en la crítica y en la búsqueda de la objetividad no tiene todavía nada que ver con lo que ahora llamamos «ciencia». Y si pareció posible conectar la ciencia histórica de la Edad Moderna con este viejo modelo, es porque se creyó poder reconocer en éste el mismo tipo de conciencia crítica del método de la nueva era.

Por eso mismo un escritor moralista antes tan famoso como Plutarco perdió de pronto en el siglo XIX toda su preeminencia. Sin duda, todos los historiadores griegos aportaron a su propia historia un gran interés. Pero no era el interés de la ciencia ilustrada. Por ejemplo: los historiadores griegos gustaban de establecer una continuidad sin solución entre las viejas narraciones míticas y el presente. Y lo que nosotros llamamos ciencia histórica es otra cosa. Aquí lo científico es la conciencia de la diversidad tanto entre los tiempos como entre las culturas. Y esto no se convirtió en un problema expreso hasta que fracasó el grandioso intento de Hegel de explicitar una concepción racional de la historia universal. La escuela histórica, en la secuencia de Herder y de los románticos, se liberó entonces de las construcciones hegelianas y abrió así el camino para las grandes conquistas históricas del XIX. Esto implicó una resuelta renuncia a la manipulación moralista de la historia, y en realidad a cualquier concepción racional de ésta. Claro está que, por mucha crítica metódica y mucha objetividad científica que se ejerciesen, las ciencias históricas siempre han mostrado en su trabajo la huella de las tendencias políticas, sociales, religiosas e ideológicas desde las cuales se hacía uso del método crítico. Y esto vale para todas las ciencias históricas.

Esto se aplica particularmente a la historia de la filosofía. Sus «hechos» no son sino las opiniones (*dóxai*) que se nos han transmitido directa o indirectamente. Y se aplica incluso a la pretensión kantiana de mostrar en su *Crítica de la razón pura* que, si la razón no se mantiene apoyada en la experiencia, se pierde en contradicciones insolubles. Kant compara críticamente el caos de la historia contemporánea de la metafísica con esa especie de imagen inversa

que representa la lógica aristotélica. No obstante, el efecto que tuvo su propia filosofía se parece bastante poco a su propia idea de lo que debe ser un conocimiento que progresa con seguridad. Pues lo que él desencadenó fue ese huracán que llamamos el idealismo alemán.

El idealismo alemán, nacido esencialmente de las perspectivas contenidas en la *Crítica de la fuerza de juzgar** de Kant, aunque desde luego sobre la base de su doctrina de la libertad, representa el último intento histórico de proporcionar una cobertura metafísica a las modernas ciencias experimentales, un intento conectado aún sin problemas con la propia investigación científica. Sin embargo fue esta misma circunstancia la que convirtió a la «filosofía de la naturaleza» en el chivo expiatorio de la mentalidad cientificista del siglo XIX. Y esto le pasó también sin duda a la construcción hegeliana de la historia universal, al menos en la medida en la que una concepción racional de la historia se opone a esa experiencia básica y fundamental de que las cosas ocurren sin que se reconozca en ellas sentido alguno.

Por otra parte la conciencia de continuidad entre el origen decimonónico de las ciencias históricas y su fundamentanción idealista se ha conservado en la escuela histórica, desde Herder hasta Hegel y desde Ranke hasta Dilthey, mucho mejor en la conciencia científica de las ciencias de la naturaleza en el mismo periodo, como se puede comprobar. De hecho la influencia de Schleiermacher, un importante filólogo él mismo, no se interrumpió, dentro de la Escuela de Berlín, hasta Dilthey.

Sin embargo lo que sucedió entonces fue un tardío retorno a Kant, configurándose en el siglo XIX el fenómeno del neokantismo, que prende ampliamente en las necesidades y en la mentalidad investigadora de la moderna ciencia de la naturaleza. Los grandes temas de la metafísica, que habían sucumbido a la labor crítica de Kant, quedaron arrumbados y cedieron su lugar a la fundamentación epistemológica de las ciencias experimentales. La Escuela de Marburgo erigió el método infinitesimal en el testigo de cargo de la hazaña crítica de Kant. Y por lo que toca a las ciencias del espíritu, los de Marburgo tomaron las ciencias jurídicas como ejemplo del hecho básico de la ciencia. El neokantismo alemán del Suroeste define la referencia al hecho científico por medio de la filosofía de los valores, que se suponía debía proporcionar su fundamento a las

* La traducción usual es obviamente *Crítica del juicio*; optamos por esta otra, más literal, porque creemos que la expresión kantiana está profundamente motivada por su propia filosofía del tema. (*N. de los T.*)

ciencias del espíritu. Por su parte, la historia de la filosofía no podía adaptarse a esta fuerza normativa de la idea científica del siglo XIX si no procedía a rehacer desde sus fundamentos la dimensión histórica de la propia filosofía. Así que lo que había sido un vaivén incesante de sistemas académicos y cosmovisiones populares se vio sustituido, en la filosofía científica del neokantismo, por la llamada «historia de los problemas». Ésta cumplía el doble requisito de satisfacer las pretensiones de verdad filosóficas de una genuina investigación y de incorporar además la variedad de aspectos que aporta el cambio histórico.

Esta autoconciencia metodológica se refleja clara y convincentemente en las últimas ediciones del *Ueberweg*. En cambio hoy día nosotros ya no podemos darnos por satisfechos con esta forma de fijar los objetivos. Cara al desarrollo que ha experimentado el pensamiento histórico, y al modo como se ha ido afinando el sentido de la historia, ni la pretensión de la filosofía de ser la ciencia de los principios, ni el sistema de ideas que soporta el planteamiento de la «historia de los problemas», nos pueden parecer suficientes.

Especialmente representativa es en este sentido la obra de Wilhelm Dilthey, el filósofo que mejor puso de relieve la multiplicidad de aspectos de la vida y la manera como la vida misma crea las ideas. Basta con comparar el catón filosófico de un Georg Misch *Der Weg in die Philosophie*, de 1926, con las viejas introducciones a la filosofía. La categoría de la vida estaba también en condiciones de hacer posible una recepción del pensamiento de China e India, algo que también se lo permitía a Hegel su concepto del espíritu. De este modo Dilthey se distancia tanto de la platitud del empirismo como de los apriorismos neokantianos. Pero, claro está, no se podía evitar que desde las posiciones kantianas la de Dilthey pareciese tanto de un escepticismo paralizante como de un historicismo que todo lo relativiza. La famosa crítica que le dedica Husserl en su artículo «Philosophie als strenge Wissenschaft» (La filosofía como ciencia estricta) en la revista *Logos* de 1910 proyectó, como es sabido, una espesa sombra sobre los últimos años de vida de Dilthey.

De todo esto ha pasado ya casi un siglo. El desarrollo de la filosofía en estas décadas se ha modificado profundamente, sobre todo su posición entre el conjunto de las ciencias. La ruptura histórica que representó la primera Guerra Mundial hizo que en muchas ciencias se abriese camino una nueva problemática, como se refleja en las crisis de fundamentación de las matemáticas, la física, la biología y otras ciencias, y también de la teología, que vio cómo se ponía en cuestión su autocomprensión científica con la irrupción de

la llamada teología dialéctica. En la filosofía esto se tradujo en un relegamiento del neokantismo. La conciencia más común se satisfacía entonces con lo que unas veces se llamaba filosofía de la vida y otras filosofía de la existencia, y con ello se volvió la espalda a la tendencia neokantiana a orientar el pensamiento según la ciencia. Tal cosa se hizo definitiva cuando, en la propia casa de Husserl, la fenomenología se hizo hermenéutica.

Cuando Heidegger critica los conceptos del neokantismo y la idea de un ego trascendental, lo hace profundizando en el origen histórico de los conceptos que en ese momento desempeñan el papel de guías: método, autoconciencia, subjetividad, objetividad, etc. Es una labor que se prolonga hasta la época de la segunda Guerra Mundial, y su fruto fue una autorreflexión radical, que modificó desde sus mismos fundamentos el sentido de la idea del conocimiento en la filosofía. Había que hacer frente a la radicalidad de Nietzsche. Ya no bastaba con seguir tomando la historia de la filosofía como una disciplina histórica más. Eso habría significado minusvalorar el tipo de necesidades que en ese momento estaban buscando su respuesta en la filosofía, y que son las que mueven los interrogantes y el pensar de los hombres, aunque sea al precio de renunciar a la legitimación científica. Y finalmente la omnipresencia del progreso técnico, el flujo de las informaciones, la densidad del tráfico aéreo, la imbricación del mercado mundial, y por supuesto también el grado creciente de intercambio científico entre países y continentes: nada de todo esto deja de interactuar con, y de influir sobre, las ideas filosóficas. Lo que ha sido en Occidente la filosofía va a tener que revisar su determinación en el nuevo contexto de un horizonte realmente mundial.

Y algo parecido sucede con la teología cristiana, obligada finalmente a pensar en clave ecuménica. Ciertamente fue un proceso único el que llevó desde la Antigüedad griega, pasando por la Edad Media cristiana, hasta la Edad Moderna y a todas las oleadas sucesivas de movimientos ilustradores. ¿Pero puede afirmarse que este camino del pensamiento europeo ha alcanzado su meta con la conciencia científica del presente? ¿Vivimos realmente en una era de ilustración total? Hoy día se plantea más bien la cuestión de cómo conservan la demás culturas, arrastradas cada vez más irresistiblemente al remolino de la Ilustración científica, su propia herencia, y qué podrán aportar a un futuro común del pensamiento humano. ¿Cómo se sentirán a sus anchas las religiones no cristianas, y hasta el propio cristianismo, en medio de estructuras sociales y tradiciones tan diversas, en un momento en el que la Ilustración científica lo impregna y lo condiciona todo?

Sea ello como fuere, lo que la filosofía no puede seguir ignorando es que, si bien la ciencia y la revolución técnica que ahora nos arrastra a todos tienen su raíz en el pensamiento griego, es un hecho que ese fenómeno se ha extendido entretanto al conjunto del mundo. Y eso es algo que ha ocurrido sobre la base del Occidente cristiano. De ahí se ha nutrido también la Ilustración. ¿Y no habrá de ser para nosotros igualmente significativo que el pensamiento occidental sea en la actualidad el tema de una discusión a nivel global? Y no me refiero con esto a la idea de una nueva manera de hacer historia universal de la filosofía, que podría consistir en extender el concepto de ésta al desarrollo de otros ámbitos culturales, Japón, China, India, América latina o África, en todos los cuales se han introducido tanto la ciencia europea como su filosofía, motivo por el cual todos se confrontan con ellas. Hacerlo así sería caer en los errores y delirios de un colonialismo espiritual con el que se pretendería reemplazar al ya fracasado colonialismo económico y político. No se puede hacer historia universal de la filosofía a base de reunir y poner en fila cosas de todo tipo de procedencias, e intentar gobernarlas por medio del método de la investigación histórica crítica. Ni esto sería «historia universal de la filosofía», ni limitarse a reunir volúmenes sobre todos y cada uno de los ámbitos culturales y continentes sería «historia universal» propiamente dicha. Y, sin embargo, esto es algo que efectivamente se intentó a comienzos del siglo XX. Contrasta con ello el gran estilo con el que ya Hegel amplió el horizonte mundial de la historia de la filosofía y puso el conjunto bajo su propia perspectiva.

De lo que se trata hoy día es en cambio de algo muy distinto. No tenemos ni idea de lo que va a ser la religión del mundo o la ilustración mundial del futuro. Lo único que sabemos seguro es que es cosa del destino el que nosotros estemos acuñados por nuestro propio mundo y su historia, y que eso nos hace distintos de otros mundos y otros caminos, cuyo destino no puso en sus manos desde el principio la ciencia y su origen metafísico, como nos ocurrió a nosotros.

Es importante evitar los efectos distorsionantes que se producen con frecuencia cuando se habla de la filosofía india o china, si al mismo tiempo no se toma en consideración el conjunto del legado religioso y cultural de esas culturas. Y ciertamente debe mover a reflexión la comparación entre los profundos diálogos que se nos han transmitido de los sabios chinos con sus alumnos, por un lado, y lo que frente a ellos puede significar la ciencia moderna y su legado europeo. El que también ellos hayan hecho suyas nuestra ciencia y nuestra técnica deja sin embargo abierto el interrogante de hasta qué

punto una y otra no habrán entrado así en todo un conjunto nuevo de la cultura humana, del cual también nosotros podríamos tener algo que aprender. Eso puede hacer que aparezca bajo una nueva luz, para nuestra propia historia occidental, el posible significado del hecho de que nosotros hayamos producido ciencia y filosofía. Nuestra propia manera de filosofar debería ganar con ello una conciencia más agudizada de lo que tiene de especial su propia historia.

Esto se pone particularmente de manifiesto cuando se habla de los comienzos de la filosofía. Hasta ahora esa pregunta nos la hacíamos a partir de la configuración final de la ciencia alcanzada ahora, y de la filosofía entendida como ciencia. De este modo la pregunta llevaba ya implicada una neta delimitación de la clase de tarea investigadora con la que se podía llegar a una respuesta, una investigación histórica como todas las que indagan el pasado. Lo que se buscaba es, pues, la prehistoria y el nacimiento de la propia filosofía en cuanto punto de partida de la ciencia. Ahora en cambio la pregunta por los comienzos de la filosofía se ha convertido por sí misma en un problema filosófico de significación inédita. ¿De qué final es exactamente un principio el comienzo de la filosofía occidental? En los tiempos del neokantismo podía parecer todavía evidente que lo que se preguntaba con esa cuestión era cómo y dónde había empezado la ciencia, y cuál era el comienzo de la filosofía científica. Ahora en cambio ya no está tan claro en qué sentido es la filosofía una ciencia: la drástica expansión de nuestro horizonte ha forzado a nuestro pensamiento a percatarse de la existencia de otras culturas. Y de ellas obtenemos una imagen de profundidad religiosa y de pasión teórica, así como de magníficas formas de expresión para una y otra, en ámbitos en los que no se ha producido ciencia en el moderno sentido de la palabra. Así que tenemos que contar con respuestas de naturaleza muy diferente. Claro está que tal vez no querríamos calificarlas de filosóficas, y que preferiríamos hablar aquí de mito, religión y arte, lo que sin embargo no impide a esas otras formas de vida, indudablemente bien equilibradas a su vez, participar del progreso de la ciencia y de la técnica modernas, haciendo de ambas un uso seguramente muy distinto, tal vez más reflexivo que el nuestro.

Mirar a otras culturas basadas en religiones distintas de la nuestra, pero con las cuales estamos en relación de intercambio, está aportándonos hoy día una nueva acuidad visual. Aprendemos a pensar con ellas, y eso nos permite entenderlas y entendernos mejor. Todos nos movemos ahora en un horizonte del preguntar que cada vez comparte más elementos, y al que podemos calificar, en nuestros términos, de «metafísico».

A esto se añade la gran expansión también del horizonte de la propia Antigüedad. Ahora enfocamos nuestros orígenes griegos de otra manera, desde que Babilonia, Egipto y otras grandes culturas del Cercano Oriente han empezado a enriquecer nuestro horizonte del pasado con contenidos cada vez más diversos. Por eso ya no nos sentimos a gusto diciendo que la filosofía empieza con Thales, porque él fue el primero en dejar atrás el pensamiento mítico de los primeros griegos, el que un Aristóteles veía encarnado en Homero y Hesíodo. Para Aristóteles esto tenía todo el sentido del mundo, ya que lo que él veía en ese inicio era el concepto de la naturaleza: *phýsis*. Su doctrina de las cuatro causas indicaba la medida del sentido de la pregunta por la naturaleza, y esto es lo que significó en la Edad Moderna el famoso hilozoísmo, la materia animada. ¿Pero es eso para nosotros realmente el comienzo de la filosofía griega? ¿Es posible entender esos comienzos como una posibilidad real del pensamiento desde nuestra perspectiva? ¿No estaremos falseando esos comienzos al tomarlos meramente por la prehistoria de la metafísica aristotélica?

En cualquier caso a nosotros ha empezado a darnos que pensar el hecho de que los grandes poetas épicos Homero y Hesíodo, que situamos en el inicio de nuestra tradición literaria de la mitología griega, fuesen considerados por Herodoto directamente como los creadores del panteón griego en la época de la Ilustración griega. Esto significa sin duda que fueron ellos los que reunieron la diversidad de formas y objetos de culto sacral de Grecia y dieron forma unitaria a la religión olímpica. Más allá de esto, especialmente en el caso de Hesíodo, transmiten ciertas intuiciones sobre la prehistoria terrible de este Olimpo de los dioses de Grecia, lo que arroja una nueva luz incluso sobre el propio Homero. Cada vez nos damos más cuenta de que en la misma poesía épica hay ya un gran caudal de trabajo del pensamiento, de «elaboración del mito». Hago así mío el título del libro publicado por Hans Blumenberg sobre el tema en 1979. El mundo de los mitos griegos, junto con sus poetas, es parte de un proceso religioso que empieza con Zeus y termina con la transición a la era cristiana.

Pero esto quiere decir que, para cuando echa a andar la filosofía, lo que hace ésta es en realidad proseguir un trabajo del pensamiento que había empezado mucho antes. Y lo mismo vale para los comienzos de la ciencia griega. Las nuevas investigaciones han sacado a la luz influencias tanto babilonias como egipcias sobre las matemáticas y la astronomía, recibidas desde esas zonas por los pensadores griegos más antiguos. Así que la imagen que dibuja Aristóteles

de sus predecesores no pretende ser histórica. Él crea el tipo básico de la doxografía, es decir, se limita a registrar las doctrinas de los pensadores griegos anteriores a él. Este tipo de textos dominaron la imagen de la filosofía griega tanto en la Antigüedad tardía como en el conjunto de la tradición medieval y moderna. Pero no sería correcto querer ver en ellos ni una historia de la filosofía ni un planteamiento histórico. Y lo mismo vale para un Platón que ciertamente no se guía por intereses historiográficos cuando construye su imagen más bien irónica de los heracliteos y les opone la digna figura de Parménides. Tampoco tendría sentido tomar como informe histórico su gigantomaquia entre materialistas e idealistas en el *Sofista*. Y aunque Aristóteles se sitúe muy lejos de la distancia irónica de Platón en el tratamiento de sus predecesores, la idea se le aplica igualmente.

En el caso del aristotélico de la Edad Moderna, de Hegel, que ha demostrado ser capaz de acuñar la tradición posterior con fuerza no inferior a la de Aristóteles, las cosas son un poco distintas. Para cuando él inicia su labor se ha despertado ya en nuestro mundo la conciencia del sentido histórico, de modo que desde Herder y los románticos no cabe ya un pensamiento histórico montado desde una ilusión de superioridad respecto del pasado. Así como Aristóteles intentaba simplemente cerciorarse de que el marco conceptual desde el que él acometía las cuestiones filosóficas era lo suficientemente amplio como para dar cabida a todo, el interés tanto de Hegel como de los románticos por los comienzos de la filosofía occidental revestía una significación especulativa más profunda. Hegel lo expresa con su famosa idea de que lo apropiado a la esencia del espíritu es desplegarse en el tiempo. Pues bien, objetivamente nos hallamos ante una pretensión inédita y de la máxima importancia. Se trata de formular como cometido de la filosofía una conciliación de los comienzos de ésta, de la metafísica, con la ciencia moderna e incluso con la religión cristiana, con toda su elaboración teológica que culmina en la doctrina del Espíritu Santo. Nada más y nada menos se proponía la dialéctica de Hegel.

No se podía evitar que se repitiese de nuevo, aunque esta vez con la explicitud de una construcción histórica, lo que ya había sucedido con Aristóteles a la hora de ocuparse de sus predecesores. Una vez alcanzado en la historia lo que para Hegel es una culminación, es obligado reinterpretar también el contenido y el sentido del «comienzo». Es así como se llegó al primer redescubrimiento real de los presocráticos. En su principal obra sistemática, la *Lógica*, esto es,

en su tratamiento de la doctrina de las categorías tanto en la tradición aristotélica como en la sistematización kantiana, que aporta tanto la deducción como el desarrollo de las mismas, Hegel sitúa el punto de arranque en una prehistoria en la cual nos presenta las ideas más simples del ser, la nada y el devenir, esto es, el comienzo de la historia de la filosofía con Parménides y Heráclito. El final del que esto es el comienzo se habría alcanzado con el concepto del espíritu, y éste representaría la conciliación del mensaje cristiano con el concepto de un espíritu consciente de sí mismo. De este modo la verdad del final sería la verdad de la historia misma. Hegel podía así contemplar en la historia de la filosofía el núcleo más íntimo y esencial de la historia universal.

Está claro que una construcción apriorística como ésta no iba a poder resistir a los embates del punto de vista experimental que caracteriza a la incipiente era de las ciencias positivas. De manera que quien puso en marcha la investigación histórica propia de la llamada «escuela histórica» de la filosofía no fue tanto Hegel como el idealismo menos radical de un Schleiermacher, procedente más bien de Fichte. Es entonces cuando aparecen los conceptos que mejor expresan el espíritu del pensamiento histórico, y que ahora nos resultan enteramente familiares: el de los «presocráticos» o el de los «neoplatónicos». Este último viene a reemplazar al de los «platónicos», y es testimonio de la búsqueda del Platón original emprendida por Schleiermacher en sus trabajos. Y con el concepto de los «presocráticos» se formula también de hecho una tarea que desde entonces no ha dejado de inspirar a la investigación. Pues se trata de no limitarse a dar por buenas la vieja doxografía y las tradiciones de la Antigüedad tardía, sino de someterlas a un examen crítico, para poder así reconstruir la verdadera situación y fraseología de los primeros pensadores griegos. Algo que no tiene nada que ver con la actitud de los tiempos tardíos de la Antigüedad, acuñada por un sentido escolar de signo aristotélico.

El caso de los presocráticos nos ilustra muy bien hasta qué punto es fuerte el vínculo que une la historia de la filosofía con la propia filosofía, incluso en plena era científica. Piénsese, por ejemplo, en la misma escuela neokantiana, convencida de hallar no sólo en Platón, sino precisamente también en los presocráticos, los conceptos fundamentales de su propia sistemática, en lo que no hacía sino seguir a Hegel. Y todavía es mayor el énfasis con el que se ha acometido el estudio de los comienzos griegos del pensamiento una vez que la posición extrema de un Friedrich Nietzsche ha puesto en vigor la más radical confrontación con el final de la metafísica, o una vez

que Heidegger, en su búsqueda de la experiencia originaria del ser, ha intentado volver a hacer hablar en su propio lenguaje a los pensadores griegos más tempranos.

La nueva investigación filológica e histórica se ha sumado a esta tarea. Justamente en nuestro siglo es cuando, con la ayuda de la arqueología y de la lingüística, el horizonte de nuestra mirada se ha ampliado en milenios, lo que ha acabado por demostrarse importante y significativo también para el mundo griego. Sabemos ahora que la pregunta por los comienzos de la filosofía, en el sentido en el que ésta surge con Aristóteles, no puede tratarse al margen de ese giro general hacia el conocimiento teórico que caracteriza precisamente nuestros comienzos griegos. Cuando las ciudades costeras de Jonia florecieron como enclaves comerciales, y tanto comerciantes como exploradores empezaron a traer con sus naves información sobre países y pueblos extraños, aquello era genuino testimonio ocular (*historíe*). Lo que entonces se llamaba saber era tener información sobre países extraños.

En aquellos tiempos, siglos VII y VI a.C., los varones residentes en Mileto se estaban haciendo preguntas ajenas a cualquier representación mítica: se preguntaban qué son el cielo y la tierra, cómo empezó todo, cómo está construido el universo; se preguntaban por el misterio de la vida y por todas las cosas maravillosas de dentro y fuera de las que recibían noticia. A esto se añadía que el vivo tráfico comercial de los griegos les ponía en contacto con las grandes culturas del Cercano Oriente y sus conocimientos, en particular matemáticos y astronómicos. Y por supuesto, recibieron también información sobre las condiciones religiosas y sociales de esa zona, que no dejaron de hacerse sentir en el seno mismo de su propia floreciente cultura urbana.

Con tanta más nitidez se puso también de manifiesto que fue en Grecia donde todos esos saberes e informaciones nuevos sobre matemática y astronomía se elevaron a lo que calificamos de científico. Esto significa que de lo que se trataba era de aportar demostraciones. Se dieron entonces los primeros pasos que fundaron lo que luego sería la geometría de Euclides. Las investigaciones de Neugebauer, Van der Waerden, Burkert, Mittelstrass y muchos otros han ido incrementando nuestro conocimiento sobre las condiciones bajo las cuales surge la cultura griega, y nos han permitido comprender hasta qué punto es especial y único el nuevo camino de la ciencia que ellos emprendieron.

Claro está que sería precipitado entender en el sentido de la cientificidad moderna aquel primer concepto de la ciencia, tan es-

trechamente vinculado al comienzo de la filosofía. La propia palabra «filosofía» nos alerta a este respecto. Si no estamos equivocados en este punto, ese término no era en absoluto una designación usual de esa curiosidad universal y de esa insaciable sed de preguntas que caracteriza a los pensadores tempranos de Jonia. Tal como nos los encontramos, por ejemplo, en Mileto, se los tenía desde luego por sabios (*sophoí*), y se los admiraba sin reservas como asombrosos maestros de saberes y conocimientos. Desde el importante trabajo de Werner Jaeger *Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals* (Sobre el origen y ciclo del ideal filosófico de la vida) de 1928 sabemos que el concepto de la *theoría*, en el sentido que ahora le atribuimos, no se impuso en realidad hasta la escuela peripatética, lo que no quiere decir que la actitud fundamental que se desarrolló en aquellos tiempos en Jonia no fuese genuinamente teórica. Cierto que no era ajena en ningún sentido a las necesidades e intereses prácticos de la humanidad de ese momento. Junto a la fascinación por las matemáticas y la astronomía asistimos también a una nueva atención hacia la experiencia médica, que sólo con la mayor dificultad logramos ir elucidando a partir de la tradición hipocrática más tardía. Y también en este terreno se produjo la ampliación de la perspectiva hacia lo teórico.

Parece que la palabra *philosophía* empezó a aplicarse para este temprano giro hacia lo teórico. Los materiales de historia de la lengua que ha aportado Karl Praechter en relación con esta palabra[6] permiten extraer algunas conclusiones en esta dirección. Es sabido que el término aparece por primera vez en Heráclito[7]. En ese texto se aprecia claramente que lo que se está dibujando ahí es una nueva etapa reflexiva, frente a la mera curiosidad jonia por lo que nos rodea. Por lo que se advierte en la tradición, el comienzo jonio es más bien el de un conocimiento basado en los testimonios oculares. En Heráclito tenemos ya una toma de posición crítica frente a ese tipo de amontonamiento de informaciones. Se pone así de manifiesto la audacia con la que Heráclito se desmarca respecto de esos comienzos jonios. Su objetivo es «lo sabio único» (*hén tò sophón*). Es ésta una actitud de abierta crítica a una curiosidad meramente cumulativa, y con ella Heráclito marca distancias frente a la llamada ilustración jonia. Parece, pues, que la formación de la palabra *philosophía* tiene lugar en el sentido de una actitud crítica frente a los pensadores milesios.

6. En *Überweg*, [12]1926, vol. 1, pp. 1-6.
7. Fragm. 35 Diels.

Resulta significativo que el término derive de la forma neutra de un adjetivo que, como ese otro gran neutro griego, *tò theíon*, remite a una experiencia humana fundamental análoga. Ambas expresiones se refieren a un algo de presencia inaprehensible, y da la impresión de que ése es también el misterio del neutro, señalar a esa presencia que todo lo penetra. Se puede, pues, suponer con seguridad que los varones que se revelaron pensadores tan tempranos eran tenidos por sabios. Sin embargo la tradición de los siete sabios sugiere que la estupenda superioridad de estos hombres se ponía en juego también por referencia a la sabiduría de la vida. Las máximas que la tradición atribuye a estos siete sabios quedan muy cerca de la profundidad gnómica de las proposiciones de un Heráclito, tanto por su forma literaria como por su forma lingüística. De modo que el enigmático uso de «lo sabio» probablemente no sólo daba expresión a un distanciamiento respecto de la acumulación de saberes de los demás, sino que evocaba también ese otro neutro enigmático, lo *theíon*. Sea ello como fuere, parece que en la palabra *philosophía* se expresa un sentido muy general y abarcante de la pasión teórica.

Que más tarde se produjeran tensiones entre la vocación teórica y práctica del hombre «sabio», de las que es claro que en esa época aún no se habla con tanta naturalidad, tiene sin duda que ver con el desenvolvimiento de la cultura urbana tanto en Jonia como en Sicilia y la Magna Grecia. Las cosas evolucionaron hasta el punto de que la pasión política y la lucha por el poder acabaron por dominarlo todo. El giro hacia lo teórico se vio relegado al ámbito de la educación de los jóvenes, la *paideía*. Es algo que se transparenta en las funestas connotaciones que en tiempos de Platón ha adquirido el término «sofista» entre los ciudadanos de Atenas, connotaciones que reflejan la resistencia de la sociedad dominante frente a las nuevas modas. Conocemos esto por la manera como Platón lo describe en la *Apología*, cuando Sócrates explica la acusación de impiedad vertida contra él por referencia a esa resistencia. Pero también en otros pasajes le gusta a Platón hablar de esto, por ejemplo en la escena de la recepción en el *Protágoras* (314 c-d), cuando los porteros reciben a Sócrates y sus acompañantes con un desairado «¡Sofistas otra vez!».

El giro restrictivo que imprime Platón a su propio concepto de la «filosofía» debe entenderse en el contexto del empeño platónico por distinguir entre Sócrates y sus seguidores, por un lado, y las tendencias didácticas dominantes de la sofística y de la retórica, por el otro. Por aquella época la filosofía y la retórica se disputaban la educación de los jóvenes. Es esa lucha la que enmarca el propósito platónico de distinguir entre su dialéctica de inspiración socrática y

las técnicas de dialéctica retórica con las que los demás pretendían educar a la juventud. Es esto lo que conviene tener en cuenta a la hora de entender el nuevo uso que hace Platón del término *philosophía*, que consiste en no designar con él lo teórico en general, sino sólo la búsqueda de la perspectiva y el conocimiento verdaderos, el arte socrático de la conversación y su dialéctica, en oposición a las artes argumentativas de los sofistas. Eso era lo que Platón consideraba su tarea, y es para esto para lo que se sirve de la matemática como de un modelo. No se trata de optar por una vida puramente teórica. En definitiva, también él era un socrático. Y como buen socrático, lo que le interesaba era garantizar que la dialéctica se pone al servicio de valores de conocimiento y verdad genuinos, a diferencia de las artes dialécticas de los sofistas. Las suyas eran las preguntas de Sócrates.

Para Platón esto implica que el bien es trascendente y no enseñable. Él lo llama *mégiston máthema*, lo que lleva implícito todo un desafío, y acabó por imprimir al término «filosofía» un sentido prácticamente inverso al anterior: el no saber como sabiduría, pues lo que le es dado al hombre es perseguir la sabiduría incesantemente, amenazado siempre por el riesgo de las palabras vacías, esto es, del abuso sofístico de las artes de la argumentación.

Esta novedosa manera de acuñar la significación del concepto de «filosofía» por parte de Platón no tuvo al principio demasiado eco, ni en su propio tiempo ni en tiempos posteriores. Sin duda alguna, el concepto helenístico del ideal del sabio, del *sophós* que se mantiene a distancia del ajetreo mundano, o que incluso estando inmerso en él es capaz de guardar distancia respecto de cuanto le rodea, constituye un desarrollo del modelo socrático y platónico, que no sólo dominaba en la Academia sino también en la Stoa. Sin embargo en su uso habitual el término «filosofía» siguió designando simplemente el saber teórico, como muestra el ejemplo de Aristóteles.

El giro platónico de ver en la filosofía únicamente la búsqueda de la verdad no podía ser objeto de una verdadera recepción hasta que se produjese la especial constelación que caracteriza el comienzo de la Edad Moderna. Y esto ocurrió bajo la forma del moralismo, nacido de la crítica escolar humanista y como resistencia a la nueva ciencia. Sólo cuando acabó la época en la que la metafísica escolar lo dominaba todo, y con la renovación idealista de la propia metafísica, pudo volver a imponerse el giro platónico en la concepción de la filosofía. Al final fue la palabra «cosmovisión» la que recabó para sí la pretensión de trascender el dominio de vigencia de la ciencia, y la que llamó a la vida a la expresión «filosofía científica». En cambio

en la vida escolar, tanto de la Antigüedad como de la Edad Media y de la Edad Moderna, el término «filosofía» siguió designando el conocimiento teórico en sentido amplio, de manera que una obra fundamental de la física moderna como son los *Principia mathematica* de Newton (1678) podía calificarse a sí misma de *philosophia naturalis*.

El balance de este análisis de la historia conceptual de la filosofía es finalmente éste: que en la Antigüedad no había la menor necesidad de acotar la filosofía frente a la ciencia, y que esto sólo ocurrió al irrumpir un nuevo concepto de ciencia en la Edad Moderna, un concepto que diseña la moderna ciencia experimental. Es un resultado de significación fundamental. Vemos que, gracias a él, ni siquiera dentro de la tradición occidental se puede definir la filosofía simplemente como ciencia de los principios. Los siete sabios, Sócrates, la contención estoica, la *unio mystica* de Plotino, el platonismo cristiano, desde san Agustín hasta el Maestro Eckart y el *Idiota* de Cusano (1450), pero también la moralística francesa del XVIII, o la *Oratio de Sinarum philosophia practica* de Christian Wolff (1726), hasta Kierkegaard y sus seguidores en nuestro siglo: toda esta serie, con la figura de Sócrates dentro de ella, no deja de recordarnos que no se puede estrechar el concepto de la filosofía por medio del de la ciencia. Y esto vale tanto para el concepto de ciencia de la tradición escolar aristotélica como para el de la Edad Moderna. A la investigación sobre la historia de la filosofía en nuestro siglo le ha costado mucho ir comprendiendo que tiene que hacerse consciente del grado en que ella misma se ha visto condicionada por el concepto de ciencia, y que no debe dejarse estrechar el campo por los hábitos lingüísticos de las escuelas filosóficas. Ejemplos como éste ponen de manifiesto lo fuerte que es la presencia y permanencia del pasado. El concepto de la filosofía científica se ve así rebasado por su propia historia, y ésta no puede limitarse a ser una historia de la ciencia.

A la hora de hacer uso de aquel manual, al que tantas cosas decisivas debe la investigación histórica de la filosofía, conviene mantener vivo este recuerdo. No se trata de negar la historia de la cultura occidental, que es la que condujo al tipo de indagación histórica propia de la historia de la filosofía decimonónica. Pero tampoco se debe perder de vista que los comienzos griegos de la filosofía sólo alcanzaron su forma escolar con el tiempo, y que a su vez ésta dio lugar a una casi imperceptible modificación del pensamiento griego en virtud de su recepción por la «posición de la voluntad» romana (por servirnos de una expresión de Dilthey), por mucho que los

romanos se considerasen alumnos de los griegos. Y también hubo una renovación de los moldes cuando la doctrina de la Iglesia cristiana hizo suyo el legado griego a través del latín de las tradiciones romana y cristiana, y se lo transmitió a la Edad Moderna. Este nuevo giro se nos ha introducido imperceptiblemente en todas nuestras formas de filosofar. Así que hay algo de herencia humanística en el hecho de que las modernas ciencias experimentales recogiesen el testigo e introdujesen ese legado en un nuevo campo de fuerzas, al ofrecer a la matemática y al concepto del método un nuevo concepto de la propia ciencia. Al final, con el neokantismo, la filosofía se fue haciendo cada vez más dependiente del hecho científico. En la historia de la filosofía esto se pone de manifiesto en el hecho de que ésta se sometió al patrón de las ciencias experimentales y a su ideal metodológico.

Si la matemática se convierte en la base del ideal metodológico de la ciencia, el resultado será que todas las proyecciones de la anterior *philosophia naturalis* y de su doctrina sobre las causas finales sucumbirán al reproche del antropomorfismo. Por eso la investigación histórica se lanzó a la crítica tanto de la tradición histórica como de la propia formación de tal tradición, pues le interesaba elaborar una noción de objetividad apropiada para la nueva cientificidad, y eso tenía que hacerse o con la pala de excavar o con la investigación de archivos, manuscritos y monumentos. Y por supuesto que tampoco la escuela histórica ha podido, a despecho del nuevo ideal científico de la crítica, liberarse realmente de toda su carga filosófica, metafísica y conceptual. Esto es algo que ha puesto de manifiesto sobre todo Erich Rothacker en su *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Introducción a las ciencias del espíritu) de 1920 y en trabajos posteriores.

Tal cosa se aplica doblemente a la historia de la filosofía. Pues lo fundamental de su objeto no es nada que se pueda controlar por medio de los métodos científicos modernos. Cuando el historiador se ocupa de la historia del pensamiento filosófico, su relación con su objeto no puede ser otra que la del intérprete filosófico. Cada vez que lee lo que pone en los textos, no puede evitar leer en ellos más o menos sus propias ideas, las cuales están a su vez condicionadas por la tradición. Un Schleiermacher, por ejemplo, podía sin duda oponerse a las tendencias constructivas de la sistemática hegeliana, y no cabe duda de que imprimió al conjunto de su escuela esta actitud. No obstante, a la larga quedó claro que la voluntad constructiva de un Hegel logró mantenerse viva en el seno de la propia indagación histórico-filosófica, y que acabó por imponerse en ella como

hilo conductor, como advertimos, por ejemplo, en la monumental obra de Eduard Zeller *Die Philosophie der Griechen* (La filosofía de los griegos) (1844-1852).

Ejemplos como éste ayudan a sacar a la luz lo que tiene de especial la historia de la filosofía en el conjunto de las ciencias históricas. Esa historia no puede evitar implicarse en la filosofía más que las demás. El hecho de que se la requiera permanentemente le impide conformarse con una mera enumeración renovada de hechos y conocimientos. Bajo el título de «doxografía» la cultura escolar de la Antigüedad sí podía permitírselo. De hecho su objetivo a la hora de reunir opiniones o escribir biografías no era hacer ningún planteamiento histórico. Sus procedimientos ni siquiera sugerían la apariencia de un interés histórico. Cuando Teofrasto reunió por primera vez las opiniones de los «físicos», y fundó así el género literario de la doxografía, su empresa estaba por entero al servicio de las cuestiones de hecho y de la selección crítica de las doctrinas que había desarrollado Aristóteles en sus lecciones sobre física, metafísica y *De anima*.

Que lo que preocupaba a Aristóteles no era la comprensión histórica es algo que se advierte muy bien en su manera de caracterizar en la *Metafísica* la aportación de Sócrates (M 1078 b 17-31); ya también en la *Ética a Nicómaco* (Z 1144 b 17-21 *et passim*) encuentra palabras para hacer justicia a su legado. Lo que aparece en la *Metafísica* es sin embargo una peculiar apreciación de tipo lógico: afirma que Sócrates inventó la definición porque buscaba la «ciencia».

También es significativa la forma de argumentar de Aristóteles a propósito de la teoría de las ideas de Platón, lo que por cierto constituye un enigma no resuelto hasta la fecha. No se puede negar que uno de los argumentos más fuertes que esgrime en contra del *horismós* de las ideas platónicas había sido ya presentado por el propio Platón, que lo había puesto en boca de Parménides, en el diálogo que lleva su nombre (130 b 1 ss.). Justamente en la relación de Aristóteles tanto con Platón como con Sócrates se nos pone de manifiesto el verdadero origen de una diferenciación básica que se produjo dentro del concepto de la propia filosofía. La vehemente crítica a la que Aristóteles somete a Platón se dirige en realidad contra la tradición pitagórica, en la que el propio Platón había alojado el concepto universal del bien y los aspectos numerológicos de la teoría de las ideas. En cambio Sócrates es para uno y otro en el fondo una verdadera figura fundacional. Él es quien preside la obra de Platón: el diálogo. Y es también por referencia a Sócrates como

Aristóteles desarrolla la idea de la independencia de la filosofía práctica. En esto él también era esencialmente un socrático.

La filosofía práctica de Aristóteles constituye un legado que ha estado vivo hasta el siglo XIX y que, bajo el rótulo «política», ha representado a la filosofía política clásica. Sería un largo relato empezar a narrar ahora la pervivencia de esa idea a lo largo del conjunto de la historia de la filosofía. Pero sí quisiera señalar un hecho importante, y es que con su aparición se produce el comienzo de una diferenciación de la filosofía en disciplinas diversas. De todos modos siempre se puede uno preguntar si esta tardía distinción aristotélica entre física y ética no estaba ya también presente, como trasfondo, en pensadores griegos tempranos, por ejemplo en Heráclito; si no será lo fragmentario de la tradición lo que ha hecho que esa distinción se nos haya conservado como indicio en la diferencia entre cosmología y antropología. En tiempos del propio Aristóteles todavía no había una cultura escolar con un programa sistemático y fijo que lo abarcase todo. Todo lo contrario: en su distinción entre filosofía teórica y práctica se expresan en realidad sus propias tendencias y motivaciones tanto críticas como positivas. Las clasificaciones le sirven para hacer productiva su confrontación con la dialéctica platónica y con el sistema educativo diseñado en la *República.*

Pero sería equivocado limitar el alcance de esta relación entre teoría y praxis en el sentido en el que esto se convierte en un problema en la izquierda hegeliana. A Platón se lo puede mirar desde ángulos muy distintos. En la investigación actual la imagen de Platón sigue vacilando entre la del ciudadano que intenta sanear el proceso político, porque le parece que es su obligación intentarlo, y que encara esa tarea por la vía de la educación filosófica, y el hombre teórico que se mantiene a distancia de lo público. Es claro que en Platón se reúnen en una unidad indisoluble dos posibilidades extremas del pensamiento. De modo que a la hora de emprender la interpretación filosófica no se puede dar por sentado que nuestros conceptos usuales de cosmología y antropología, o de lógica, metafísica, física y ética, y de lo que se pueda querer añadir a la serie, son cosas que están dadas en la investigación de la historia de la filosofía como algo lógico y natural.

Parece claro que las clasificaciones escolares no aparecen hasta la época en la que empieza a declinar la productividad de la filosofía griega. Proyectar esos esquemas escolares hacia atrás no hace sino desfigurar la historia anterior. Ni la propia Academia de Platón era una escuela a secas: al igual que la sociedad de los pitagóricos, tenía

también una vertiente política. Y en cuanto al testimonio que se tiene por más antiguo, según el cual Jenócrates[8] habría sido el primero en dividir la filosofía en disciplinas, antes de la Escuela Estoica, lo cierto es que no suena auténtico. No es seguramente más que un caso más de esa costumbre tan arraigada entre los griegos, consistente en encontrar siempre el fundador de las cosas, aplicada esta vez a la filosofía. Esta referencia a Jenócrates dista mucho de probar la existencia de una tradición fija, y corrobora esta impresión la flexibilidad de las clasificaciones que se encuentran en Aristóteles. Sólo en los tiempos posteriores a él se inicia una cultura escolar. Es algo que hoy día sabemos gracias a las nuevas investigaciones de Manfred Fuhrmann sobre *Das systematische Lehrbuch* (El tratado sistemático) de 1960, así como por las obras *standard* de Henri-Irénée Marrou *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (1948) y de Rudolf Pfeiffer *History of Classical Scholarship* (1968), y también por el libro, editado por Josef Koch, sobre las *Artes liberales* (1959).

En la historia de la filosofía el concepto de la «escuela» tiene un papel muy importante, y conviene tratarlo con la mayor cautela. Expresiones como la de «Escuela jonia» o «Escuela eleática» son más que nada proyecciones a partir de la Atenas de la era clásica. Es ahí donde por primera vez se organiza institucionalmente, en la Academia de Platón y en el Perípato, una comunidad de estudio y doctrina filosóficos. Es, pues, abusivo hablar de una «escuela socrática». Y en cuanto a los sofistas, eran profesores itinerantes. No tenían una sede fija en Atenas. Por supuesto que desde el principio de la aparición de estos sabios se produjo en torno a ellos una cierta sociedad de maestros y discípulos, y esto no sólo ocurrió en relación con la filosofía, sino seguramente también entre médicos, matemáticos, rapsodas, escultores, pintores de vasijas y toda clase de artesanos.

El único precedente que tiene sentido llamar «escuela» es el de los pitagóricos, que en origen era una especie de orden religioso-política, y que sólo con el tiempo acabó por convertirse en una comunidad escolar de carácter científico. El uso del término «escuela» y «escuelas», si se lo toma en el sentido amplio de la formación de discípulos, tiene sin duda un cierto sentido en la historia de la filosofía, pero no deja de contener también un cierto absurdo hablar, por ejemplo, de las escuelas de Schopenhauer, Kierkegaard o Nietzsche, gente que siempre se tuvo a sí misma por marginal.

Lo que también es dudoso es hablar lisa y llanamente de «sistemas», por mucho que tal cosa se convierta en habitual desde el

8. Fragm. 83 Isnardi Parente.

momento en que se forma un programa doctrinal de escuela. Sistemas filosóficos en sentido genuino no los hay en la filosofía escolar hasta el XVII o XVIII, incluso el XIX. No es, pues, correcto hablar del sistema de un Parménides o de un Anaxágoras, y no sólo porque desconozcamos sus escritos doctrinales. En cambio en el caso de Demócrito, coetáneo de Sócrates y del que sabemos que escribió una obra ingente, el término tiene probablemente sentido, aunque lo que ha llegado a nosotros no sea más que fragmentos y referencias de segunda mano.

En cualquier caso, aplicar la idea de sistema a Platón o a Aristóteles, o a las doctrinas epicúrea o estoica, es algo que se debe hacer con cautela. Conviene, por ejemplo, tener en cuenta que a ningún pensador griego se le habría pasado jamás por la cabeza la idea de calificar su doctrina de «sistema». La palabra es sin duda griego del bueno, pero ellos no la usaron nunca para la filosofía; sí en cambio para la música y la astronomía. Porque lleva consigo una connotación de estructura cohesionada de cosas diferentes, por ejemplo de tonos que forman una armonía, o de estrellas fijas y planetas que forman el sistema solar. Y no tiene nada de particular que el término se aplicase también al organismo, en el que la interacción de partes y miembros (*mére te kaì méle*) hace el alma (*psyché*) del conjunto, su salud, que es una especie de armonía también. No sorprenderá, pues, que el concepto de una estructura cohesionada (llamada *sýstema*, pero también *sýstasis*[9]) se aplicase tanto para la estructura del universo como para la imagen que se tenía de la misma. Galileo, autor del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1632), se atiene en él al lenguaje científico de la cosmología, con sus raíces antiguas. Su compromiso con el «sistema» heliocéntrico constituye una respuesta nueva y representativa al viejo postulado platónico sobre la tarea de la astronomía: ¿cómo se pueden integrar las estrellas errantes, los planetas, pese a su curso aparentemente errático, en el sistema de los movimientos circulares de los cuerpos celestes? Aquí aparece con dramática claridad la unión y cohesión de lo inconciliable como contenido de la palabra «sistema».

A comienzos de la Edad Moderna se pone de manifiesto una incompatiblidad aún mucho más dramática, y sucede con motivo de la aparición de las ciencias naturales fundadas en la matemática. La crítica tanto a la cosmología como a la física antropocéntricas, que se inicia con Galileo, pone en cuestión a la *prima philosophia* en su conjunto. La filosofía hubo de defenderse, y es así como entró en ella

9. Por ejemplo Platón, *Epinomís* 991.

el concepto de sistema. El ascenso de la expresión «sistema» a la condición de rótulo y aun de título de honor en la filosofía, allá por los siglos XVII y XVIII, es muestra de las tensiones que desde entonces han caracterizado la posición de la filosofía. Propuestas como la de Descartes de clasificar las sustancias en extensa y pensante no hicieron sino alentar los intentos de justificar como «sistema» la cohesión de cosas tan dispares. Y así es como en el siglo XVIII se instala finalmente en la filosofía el concepto de sistema, también en el dominio de la metafísica escolar del racionalismo de Leibniz y Wolff.

El propio Kant, el crítico del racionalismo imperante, dedica al final de su *Crítica de la razón pura* una serie de consideraciones al concepto de sistema, bajo el título «Arquitectónica de la razón pura». El título mismo señala que de lo que trata ese apartado es del sentido más amplio posible de un «arte de los sistemas» o, en palabras de Kant, de la «unidad de los conocimientos diversos bajo una idea» (B 860). Tal unidad no es mera agregación, sino un todo articulado. Por todas partes se hace presente la necesidad de unidad que tiene la razón, y esto está en relación con la unidad «sistemática» en general. En el fondo es la idea antigua de la ciencia, con la matemática como modelo ancestral, lo que se acaba imponiendo como forma doctrinal de los sistemas filosóficos (Spinoza, Christian Wolff). No obstante, tampoco ese *mos geometricus* es todavía lo mismo que el concepto filosófico de sistema, asociado a una pluralidad de tales sistemas y a su conocimiento histórico. Kant distingue expresamente entre el «conocimiento histórico» (B 864), por ejemplo, en el sistema de Wolff, esa «mascarilla en yeso del hombre vivo» (*ibid.*), y el conocimiento que se nutre de principios. Para él es desde luego claro que la fórmula del comprender por medio de la razón pura sitúa a la filosofía en una peligrosa cercanía de la matemática, que reposa íntegramente en una construcción de conceptos. Precisamente el sentido de la crítica kantiana es retener la diferencia decisiva que hace que la filosofía no sea un conocimiento a partir de los conceptos puros, sino que tiene que ser crítica. Así que en el propio concepto escolar de la filosofía está el que no se la pueda aprender como las matemáticas, sino que lo único que se puede aprender es a filosofar (B 865). Pero esto significa que, en este sentido escolar, la filosofía no es más que la idea de una ciencia posible, que no se da en concreto en ninguna parte (*ibid.*).

Kant advierte, pues, por sí mismo, que a una idea como ésta sólo es posible aproximarse. Pero claro está que todo esto tiene que ver con el concepto escolar de la filosofía, que sigue guiándose por el patrón de la perfección lógica. La metafísica de la naturaleza y la

metafísica de las costumbres, por el contrario, van más allá de ese ideal de la perfección lógica que cultiva la idea escolar de la filosofía. Es así como entra en la filosofía el concepto universal de la misma, que tiene que interesar a cualquiera. Pues de lo que trata ese concepto es del fin supremo de la humanidad, de la «felicidad universal» (B 878). Y a este concepto universal de la filosofía, que es ante todo filosofía moral, pero que como tal abarca también al conocimiento teórico, se le aplica con tanto más motivo la afirmación kantiana de que, dado que su objetivo es el fin último de la sabiduría, «sería sobremanera pretencioso darse a sí mismo título de filósofo, y arrogarse el mérito de haberse hecho igual a un modelo que está sólo en la idea» (B 867).

Fijarse en Kant nos enseña dos cosas. La primera: que la necesidad de unidad que tiene la razón legitima la idea del sistema. Pero la segunda: que el propio Kant no pretende haber satisfecho tal necesidad, ni con su *Crítica de la razón pura* ni con la aspiración de su propia empresa de proporcionarle a la metafísica, de una vez por todas, un soporte y un progreso seguros. Por eso Kant se limita a los principios metafísicos iniciales de la naturaleza y de las costumbres. Lo que ocurre es que sus seguidores vieron en esto algo así como una invitación a completar por sí mismos el sistema, con lo cual el movimiento idealista que le siguió consistió en toda una serie de diseños de sistemas, empezando por la *Teoría de la ciencia* de Fichte (1794) y por la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel (1817).

Con el curso predilecto de Hegel, el de la *Historia de la filosofía*, se da un paso más: bajo la categoría de la evolución se da una cabal correspondencia entre el sistema de la filosofía hegeliana y su propia construcción de la historia de la filosofía. Es así como se pueden conciliar la idea de la historicidad del pensamiento y la de la pretensión de verdad de la noción de sistema. El problema es que por este camino se construye la historia de un modo tan esquemático y sistemático, que a la larga la filosofía no iba a poder resistir los embates del positivismo histórico. El resultado fue que el concepto de sistema quedó rebajado a la condición de una simple categoría histórica descriptiva. Cada vez que alguien se aferra al concepto de sistema, da expresión a la aspiración de totalidad de la filosofía, pero de hecho sirve tan sólo al conocimiento histórico.

Si desde esta perspectiva volvemos la mirada a los orígenes griegos, advertiremos que esta progresiva penetración del concepto de sistema en la filosofía implica que, objetivamente hablando, el concepto aristotélico de la ciencia (*epistéme*), orientado según la matemática y su método de la demostración, apenas es ya aplicable. Se

reproduce así la conocida problemática que afloró cuando se empezó a aplicar en las ciencias naturales la lógica aristotélica de juicio y conclusión, y que se refleja, por ejemplo, en la famosa polémica de Justus von Liebig contra Francis Bacon. El resultado fue el triunfo de la lógica inductiva. En la *Lógica* aristotélica ésta es sólo una modalidad marginal. Y la pregunta es si conceptos como el de «principio» pertenecen en realidad a una lógica de la demostración; pues ellos desde luego no son demostrables a su vez. En realidad la aplicación de la silogística de Aristóteles a su propia indagación de principios, tal como la emprendieron los comentaristas posteriores, queda fuera de la cuestión. La necesidad de unidad que caracteriza a la razón, y que finalmente triunfa en la matemática, nunca podrá someterse a una deducción a partir de un principio supremo en la filosofía. Esto es algo que queda claro ya en la reconstrucción de la doctrina platónica, por cuanto en Platón el límite y lo ilimitado, lo uno y la dualidad indeterminada, se mantienen como puntos de vista últimos, y «el bien» no es «lo uno».

Que el modelo euclidiano de la lógica de la demostración acabase arrojando algo así como un sistema, al final de la Antigüedad clásica, es resultado de una evolución tardía; lo vemos en Proclo, pero no todavía en Plotino. Lo que ocurre es que la época que siguió, prácticamente hasta el siglo XV, estuvo sobre todo bajo la influencia de Proclo, lo que no deja de ser significativo. Se nos confirma así que la idea de que la filosofía se da cumplimiento a sí misma cuando logra ser un sistema completo, a pesar de la diversidad de sus entronques, es cosa tardía.

En las escuelas la filosofía mantuvo su predominio bajo la forma de la dialéctica, así como en general la discusión oral tuvo siempre una significación mayor que los desarrollos sistemáticos. Sólo en la Escolástica tardía —ni siquiera en su época grande, sino sólo en la época de la Contrarreforma— la nueva cultura escolar de la *ratio studiorum* se vio abocada al desarrollo de sistemas. Sólo entonces crearon escuela los grandes sistematizadores de la Escolástica, por ejemplo Suárez y Cayetano. Finalmente, el propio Descartes era alumno de la escuela jesuítica de La Flèche, y encontró en el concepto de método la idea directriz que le permitiría conciliar la metafísica y la nueva ciencia, y demostrar con ayuda de los conceptos puros que los resultados alcanzados en cada caso por las ciencias experimentales eran también verdades definitivas. De modo que los grandes diseños de sistemas que se producen en la Edad Moderna acaban experimentando en su propia carne la ley de la investigación moderna: la prohibición de aceptar síntesis dogmáticas, por mucho

que se empeñen en utilizar la apariencia de una derivación a partir de principios para volcar la investigación empírica y sus resultados, siempre provisionales, en rígidas formas escolásticas.

Es difícil que un manual de historia de la filosofía se sustraiga por entero a esa tentación. Si quiere facilitar una panorámica amplia, no tiene más remedio que transmitir formas fijas de doctrina y recurrir a sistematizaciones y simplificaciones. Claro está que esto sólo sirve de algo si no se lo toma como resultados definitivos, sino que cada uno reproduce de nuevo en cada momento los pensamientos filosóficos, realizándolos como originales. El lector que consulta un manual de historia de la filosofía tiene que ser tan consciente de sus propias limitaciones como de las implicadas en la tarea que se propone resolver un manual de esa clase. Por una parte, tendrá que tener en cuenta que, por la naturaleza de la investigación histórica, los conocimientos que arroja son siempre lógicamente provisionales; por la otra, no podrá nunca dejar de confrontar las doctrinas que se le transmiten con las preguntas filosóficas que son las suyas propias, por muy objetivo que pretenda ser. Pero en cualquier caso conviene recordar que el concepto amplio de sistema, que desempeña un papel hasta cierto punto incontrolado en la historia de la filosofía, no puede equipararse sin más con el concepto metodológico de la deducción a partir de un principio unitario.

Pero incluso en las tareas más superficiales del pensamiento histórico, en lo que es la pura secuenciación de tiempos y acontecimientos, la cosa se plantea, en el caso de la historia de la filosofía, en un sentido muy especialmente anticipador. Es verdad que ni Eduard Zeller ni sus coetáneos pretendieron ya forzar construcciones apriorísticas en un sentido hegeliano, pero lo cierto es que la secuencia de épocas en este terrreno sigue siendo una tarea pendiente. Pues no estamos hablando de un simple instrumento de ordenación en manos del historiador. El que distingue épocas está apoyándose en un cierto *fundamentum in re*; sólo así podrá satisfacer la clase de aspiración que contiene el concepto mismo de época. Claro está que parece arbitrario querer fijar una fecha para el comienzo de la Edad Moderna. ¿Con qué criterio histórico podría hacerse eso? En realidad, casi siempre que se pregunta por el comienzo de algo en la historia, se está haciendo una pregunta sin respuesta. ¿Dónde se hallaría un comienzo que no esté ya de algún modo introducido, más o menos ocultamente preparado ya por factores que actúan imperceptible pero eficazmente? Por otra parte las épocas no son sólo medios auxiliares para la ordenación en el trabajo historiográfico. Son también experiencias de la vida histórica. La conciencia de

los hombres se siente de algún modo cumplida cuando se acaba una época y empieza otra. Y esto es muchas veces una impresión sólo aparente y precipitada, de modo que este tipo de experiencias puede perder pronto su vigencia. A la larga se acaba formando siempre una especie de círculo de presencia entre lo viejo y lo nuevo, lo obsoleto y lo actual, una especie de detención del tiempo que es lo que llamamos época. Las épocas son eso, paradas en el curso incesante del cambiar.

Pero es evidente que una consideración tan distante de la historia del pensamiento no puede satisfacer las necesidades de la filosofía. Y tampoco se acepta ya una construcción *a priori* al modo de Hegel. Al contrario, es el cambiante horizonte de los planteamientos del intérprete el que se impone siempre en relación con las maneras de configurarse el pensamiento en la historia. El conjunto de la historia del pensamiento se organiza de un modo totalmente distinto según que, por ejemplo, se consideren la aparición y el triunfo del nominalismo desde el punto de vista del neotomismo, o que se considere todo, desde la idea básica del marxismo, como una historia de las condiciones materiales de vida junto con sus reflejos ideológicos, o que se adopte el empirismo moderno de la tradición anglosajona y se dé por liquidado todo lo que tenga que ver con la metafísica.

En la propia Alemania, la cuna del historicismo, el neokantismo se aventuró por una salida particular, y es importante cobrar conciencia de su sentido y de hasta qué punto es una vía dudosa. Se trata de lo que se ha dado en llamar «historia de los problemas». El conocido libro de Wilhelm Windelband *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Tratado de historia de la filosofía) de 1892 estaba organizado de acuerdo con ese enfoque. En su reelaboración de esa misma obra en 1948 Heinz Heimsoeth tiene en cuenta puntos de vista históricos bien diferenciados, y también Ernst Cassirer y algunos otros introdujeron en la «historia de los problemas» maneras de pensar históricas sutiles. Ejemplos clásicos de ese planteamiento son Bruno Bauch, Richard Hönigswald, Nicolai Hartmann. Lo que pretende la «historia de los problemas» está claro: buscar dentro de la vida histórica, por entre fenómenos diversos y aparentemente únicos en su género, aquello que permanece idéntico y en lo cual la conciencia filosófica logra reconocerse a sí misma. Es su manera de superar los peligros del relativismo histórico y de evitar que la pretensión de verdad de la filosofía sucumba al escepticismo y se quede en nada.

Sin embargo la propia historia de los problemas no puede evitar enredarse también en las aporías del historicismo que pretende eludir. Se pretende capaz de identificar problemas que atraviesan inal-

terados el conjunto de la historia de la filosofía, pero esa identidad sólo puede ser detectada por un pensamiento que la reconoce como tal en virtud de sus propios planteamientos. La historia de los problemas cultivada por el neokantismo, por ejemplo, no es sino la explotación hasta el agotamiento de la cantera que representa la gran síntesis hegeliana de la historia de la filosofía. El sistema de los problemas, como también se lo ha llamado, no deja de ser dogmático y ahistórico, como tantos otros conceptos de sistema en la filosofía, a los que la Edad Moderna o los historiadores han dado ese nombre.

Parejamente desafortunada resulta la designación de puntos de vista, que se ha vuelto usual tanto en la filosofía como en la descripción de su historia. Se trataba de que se los entendiese como puntos de vista fijos, que no cambian con la historia; y, sin embargo, su sentido se crea en una determinada situación y sólo vale desde ella. Como han puesto de relieve sobre todo los importantes estudios de Rudolf Eucken, son en su mayoría tomas de partido más o menos polémicas, cuyo sentido provenía justamente de la polémica misma. Y algo parecido hay que decir de las tipologías, en las que tanta gente se refugió a partir de Wilhelm Dilthey para escapar del problema del historicismo. Por lo menos a sus manifestaciones tardías se les aplica el reproche que en su momento le hiciera Dilthey a John Stuart Mill: que resultaba dogmático por su falta de cultura histórica. Desde luego es un reproche que se les puede hacer a muchos historiadores de la filosofía. Falta reflexión histórica y, por cierto, no sólo en Alemania, sino aún más acusadamente en la tradición anglosajona.

Fue mérito de Dilthey y de su fina sensibilidad histórica el haber introducido aquí nuevos patrones. Dentro de la tradición alemana su eficacia se ha sentido sobre todo a partir del giro histórico que introdujo Heidegger en la fenomenología. Eso ha hecho que, en la prosecución del lema fenomenológico «a las cosas mismas», se haya tenido que introducir un nuevo sentido de la conceptualidad y al mismo tiempo de la historicidad de los conceptos. En fin, esas nomenclaturas teleológicas que parecieron inevitables cuando se empezó a ordenar y clasificar la historia de la filosofía: monismo y dualismo, positivismo y apriorismo, naturalismo y mentalismo, y todo lo que se quiera, significan, allí donde todavía están en uso, que la reflexión histórica se deja paralizar por prejuicios dogmáticos. Y esto vale sobre todo para la tradición anglosajona, por lo menos en la medida en que no se ha visto forzada a afinar un poco más por causa de la nueva crítica lingüística.

En cualquier caso la tarea actual de la historia de los conceptos es clara: se trata de dar marcha atrás al proceso de neutralización que trajeron consigo esos conceptos tan esquemáticos, con el fin de reavivar el sentido originario, crítico y polémico, de los conceptos, y de hacer posible su verificación histórica. Es lo que Heidegger le ha enseñado a la fenomenología de segunda generación bajo el lema revolucionario de la *Destruktion*, que no tiene que ver con destruir nada, sino sólo con una deconstrucción que permita retornar a los orígenes de las palabras que expresan los conceptos, que son por las que éstos hablan realmente. El *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Tratado histórico de filosofía) (desde 1971), al que ha dado vida Joachim Ritter, está proporcionando a esta manera de adquirir conciencia de las cosas un material abundante y bien diferenciado.

Lo que hay que retener como esencial es que los conceptos son palabras, y que su sentido como tales conceptos no les viene más que de su condición de palabras de la lengua viva. Las palabras entran en los contextos filosóficos procedentes de su uso lingüístico concreto; es así como adquieren su sentido conceptual, en el que no deja de funcionar como connotación su sentido literal en el habla. Es algo que se percibe muy bien en la manera como procede Aristóteles al analizar los conceptos fundamentales de la filosofía, en el libro Delta de la *Metafísica*. No sólo nos introduce en un uso lingüístico con diversas facetas, sino que nos damos cuenta de que los conceptos de los que se sirve el propio Aristóteles sólo adquieren su pleno sentido asertórico a partir de las diferencias y distinciones que siguen vivas en la lengua. De modo que a la larga demuestra ser profundamente cierto lo que demuestra Platón en sus diálogos dialécticos encaminados a hallar definiciones, en particular en el *Sofista* y en el *Político*. Al final se nos muestra, como en una enumeración, todo el curso de la indagación conceptual. Así y sólo así se llega a comprender el verdadero contenido de una definición. Pero esto quiere decir, claro está, que para el pensamiento filosófico ninguna definición, ni por lo tanto ningún término introducido, puede ser un resultado preciso y definitivo. Siempre habrá que volver a referirlo al camino por el que el pensamiento ha llegado a él.

A la aparición de la conciencia histórica y de la nueva sensibilidad del sentido histórico le debemos que se pueda liberar de nuevo de la presión de unos conceptos convertidos en escolares a aquellas épocas que, como la Antigüedad griega, son anteriores a la cultura escolar. Ni siquiera creeremos poder utilizar ya sin más las terminologías procedentes del XVII y del XVIII. La historia de la filosofía, porque es filosofía a su vez, nos obliga a ir más allá de las figuras y

conceptos de la tradición en las que ha llegado hasta nosotros la cultura escolar de Occidente.

Esto vale sobre todo para los volúmenes de la presente obra* dedicados a la filosofía antigua. Aquí la filología clásica ha puesto acentos nuevos. El análisis crítico de la historia de la transmisión se ha ido afinando de decenio en decenio, y van quedando arrumbados conceptos tradicionales que funcionaban como moldes, o se ha despertado nuevamente a la vida su verdadera semántica. Una de las cosas de las que estamos haciéndonos cada vez más conscientes es de la conexión entre el lenguaje de la filosofía incipiente y el de los poetas. Hay aquí trabajos muy fundamentales, como el de Bruno Snell en *Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie* (Expresiones para el concepto del saber en la filosofía anterior a Platón) de 1924, o el interés aportado por la historia de los conceptos a partir de las investigaciones de Werner Jaeger que reavivaron el estudio de Aristóteles, por ejemplo en su *Theology of the Early Greek Philosophers* (Teología de los primeros filósofos griegos) de 1948, que arrojan una abundante cosecha. La historia de los conceptos se ha convertido en un aspecto de la mayor importancia; su cooperación con los estudios sobre historia de las palabras ha permitido aflojar la rigidez de muchas fijaciones terminológicas y ha permitido una comprensión más reflexiva. Esto no dejará de advertirse en el estilo de los tratamientos que presenta esta obra. No se trata de impartir doctrina, desde una aproximación distanciada, sobre el conjunto de la investigación precedente, sino que los resultados de la investigación de los autores nos permiten encontrar aspectos sobresalientes de la filosofía antigua que nos introducen en la nueva investigación.

Superar los residuos de la vieja cultura escolar es en el caso de la filosofía antigua una tarea necesaria, sobre todo por lo fragmentario de su transmisión. Tenemos que vérnoslas con las llamadas colecciones de fragmentos, y éstos no se pueden utilizar sin una adecuada preparación tanto histórica como filológica; en caso contrario no se podrá evitar caer en los tópicos de esas colecciones. Pues todas ellas prejuzgan en una cierta medida sus contenidos, de modo que son hermenéuticamente dudosas. Baste recordar las experiencias recientes en el campo de la recuperación del legado póstumo manuscrito de ciertos autores, por ejemplo el caso de Nietzsche, que sólo desde hace poco está disponible en su estado original desordenado, y que

* Véase el apéndice de fuentes bibliográficas. (*N. de los T.*)

con ello pone a sus intérpretes ante una tarea nueva y extraña. O piénsese en ese otro caso único en la historia de la filosofía moderna, el de las reflexiones póstumas de Kant, que llenan muchos volúmenes y permiten reconstruir el proceso por el que él llegó a su obra mayor.

Ambos casos ilustran bien el tipo de problemas de interpretación que arroja un material de notas personales más o menos desordenado. Pero los problemas se complican extraordinariamente cuando ni siquiera se trata de notas póstumas, sino de citas en autores posteriores. Los antiguos tenían la costumbre de introducir en sus argumentaciones citas de otros autores; eso hace que sobre tales citas caiga siempre inevitablemente la sospecha de falta de autenticidad. Además el nuevo contexto dentro del cual se nos transmite la cita condiciona enormemente la transmisión del conjunto. Es algo que conviene recordar a cualquiera que, no siendo especialista, quiera hacer uso de esos medios auxiliares que son las colecciones de fragmentos.

Entretanto se nos ha impuesto una nueva exigencia, la de la interpretación «genérica», esto es, la consideración atenta de los géneros literarios con los que uno tiene que vérselas en cada caso. Es indispensable desarrollar una fina sensibilidad hermenéutica a este respecto, sobre todo cuando se trabaja con géneros no literarios, por ejemplo con notas de trabajo para uso propio del autor, o con redacciones destinadas al uso escolar. Y en el caso de la transmisión de los textos filosóficos antiguos hay que considerar además que, a diferencia de la Edad Moderna, aquéllos no siempre estaban destinados a la lectura privada y silenciosa. Son textos que obtenían su plena presencia sonora en la declamación, o bien en la lectura personal, que no se hacía en silencio. Por eso en los textos antiguos se conserva una estrecha cercanía con el discurso hablado y con la conversación a base de preguntas y respuestas, o argumentos y contraargumentos. Una cultura oral de ese tipo confiere a su transmisión un *status* muy distinto del que tendrá la posterior cultura escolar.

Todo esto se aplica de lleno a cuanto pertenece a la era Gutenberg. Con ella se abre paso una nueva cultura de la lectura, que se conecta desde el principio con el concepto de método que caracteriza a la cientificidad moderna. Y a la hora de comprender la tradición antigua esto produce los más graves malentendidos. Lo que un pensador moderno llamaría refutación es en Aristóteles algo muy distinto. En una cultura científica como la nuestra, íntegramente apoyada en el lenguaje escrito, ¿quién daría por bueno un amontonamiento de argumentos tanto generales como especiales al estilo

de Aristóteles? Pero es que Aristóteles no era sólo un profesor para los que ya saben: enseñaba a cuantos iban a él a aprender de la palabra viva del profesor.

Y donde hay actitud docente, la forma estilística es la de la retórica. En las formas de argumentación que se nos han transmitido desde la Antigüedad esto se percibe con mucha claridad. La forma didáctica de la disputa conserva una importante función que se advierte incluso en la redacción de escritos doctrinales como los de las *Summas* medievales. Sólo con el Renacimiento y la renovada atención que prestan los humanistas a los manuscritos antiguos, y aún más con la aparición del libro impreso, se inicia un nuevo tipo de literatura. A partir de ese momento el lector tiene a su disposición el conjunto de un texto. Y eso suscita nuevas cuestiones de estilo que no dejan de influir en la comprensión de los textos. En comparación con los manuales científicos modernos es necesario cultivar una acendrada sensibilidad histórica si se quiere integrar en el propio pensamiento la tradición filosófica, y si la historia de la filosofía ha de formar parte de la propia filosofía.

9

EL SIGNIFICADO ACTUAL DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

Hablar del significado actual de la filosofía griega requiere hacer uso de formas de pensamiento hermenéuticas. Ni siquiera es posible encauzar razonablemente la pregunta de qué significado tiene la filosofía griega para el mundo actual si primero no nos cercioramos de cuáles son los presupuestos que traemos puestos en el momento de plantear la pregunta. Y esos presupuestos son de una peculiar doble naturaleza. Desde hace unos 150 años hemos dejado de considerarnos puros y simples portadores y administradores de la tradición greco-cristiana y humanística de nuestra cultura: ahora tenemos con esa tradición una relación más consciente. Es sabido que lo que nos aparta de una integración directa de nuestra vida en esa tradición es la llamada conciencia histórica. Desde el Romanticismo esa forma de conciencia nos hace contemplar el conjunto del pasado y sus tradiciones como si fuésemos extraños a él. Somos conscientes de que estamos intentando entender algo extraño, tan extraño que sólo desconectando nuestro yo actual, y desplazándonos por entero a otros tiempos y lugares, tendremos alguna oportunidad de enterarnos de algo.

Pero, por otra parte, a esa clase de autoconciencia que soporta tanto las ciencias históricas como el historicismo en las ciencias habría que preguntarle a su vez si en realidad es correcto presuponer que, para poder descifrar el sentido oculto de lo extraño, hay que acercarse a ello como si nosotros no fuésemos nadie. Hay que preguntarse si después de 1800, por poner una fecha, eso no será tan poco correcto como sin duda lo era antes de 1800, cuando todavía se vivía sin solución de continuidad con el Cristianismo y la Edad Antigua.

¿Hasta qué punto no nos está sosteniendo la filosofía antigua como una especie de tradición subterránea? ¿Hasta qué punto nuestras preguntas y nuestra capacidad de entender no están condicionadas por nuestra pertenencia a esa tradición? ¿Podemos realmente permitirnos una posición libre o neutral respecto de ella, como si fuese para nosotros algo ajeno?

Plantear las cosas así implica ya reconocer que no es lo mismo preguntarse por Platón o Aristóteles desde Europa, y desde la cultura humana europeizada de nuestros tiempos, que salir al encuentro de textos procedentes de otras culturas distintas. Entre nosotros y los griegos hay una cierta continuidad de cuya naturaleza nosotros mismos no somos plenamente conscientes; la Ilustración de la Edad Moderna, con su nueva atención hacia la historia, nos remite a la Reforma protestante, ésta nos remite a la tradición cristiana de la Edad Media, y ésta, a su vez, a través de san Agustín, nos conecta con la Antigüedad tardía. Nadie puede imaginar en serio que es capaz de leer a Platón sin oír al mismo tiempo una lejana voz oculta de san Agustín, aunque en su vida haya leído una sola línea de éste. Pero por detrás de san Agustín están los autores griegos tardíos, la llamada filosofía neoplatónica, Plotino, ese extraño genio que renovó de arriba abajo el platonismo en la Antigüedad tardía. En él todo lo que es de Platón suena ya extrañamente distinto de lo platónico. Así que nos enfrentamos con la exigencia hemenéutica de activar en nosotros la historia efectual de Platón cada vez que intentamos acercarnos a él.

Y esto es tanto más cierto cuando intentamos comprender qué significa para nosotros la filosofía griega en su conjunto. No sólo tenemos que vérnoslas en ese caso con la tradición platónica, que ha sobrevivido en la mística y el espiritualismo, y con la aristotélica, que a través del mundo latino llega hasta el neotomismo de nuestros tiempos. Hay otras dos formas más o menos olvidadas del pensamiento griego que sin embargo conservan una masiva presencia entre nosotros. Está, por una parte, la Stoa con su filosofía moral, que predica la entrega al curso de la naturaleza y a lo inquebrantable de sus leyes en una disposición de digna contención, y que es lo que en realidad ha acuñado en su conjunto la actitud de fe en la investigación moderna de la naturaleza. Y está finalmente el ateísmo epicúreo, al que no sin motivo dedicó Karl Marx su tesis doctoral. Claro está que no sabemos hasta qué punto sigue viva esta tradición. En general un investigador de ciencias naturales no sabrá qué es un estoico, y muy pocos de entre los ateos actuales pueden saber que su ateísmo procede en último extremo del epicureísmo; y no digamos

nada de las tradiciones platónica y aristotélica, que soportan y dominan en la práctica el conjunto de nuestro idioma conceptual. No tendría sentido plantearnos todo esto como una tarea de investigación histórica. Pero sí lo tiene ser conscientes de que todo esto sigue siendo de algún modo operativo en nosotros cada vez que intentamos descifrar la primera línea de cualquier pensador griego.

Sólo desde fines del siglo XVIII hemos empezado a proponernos reencontrar directamente las ideas originales de los pensadores griegos. Fue sobre todo la renovación del movimiento flosófico desencadenada por Kant la que produjo, en Hegel y en Schleiermacher, a los primeros grandes lectores de la filosofía griega. No es ninguna casualidad que la traducción de Platón al alemán, la primera completa a una lengua europea moderna, fuese obra de Schleiermacher. Y podemos afirmar sin temor que Hegel es el verdadero descubridor de los diálogos tardíos de Platón. Suyo es el mérito de habernos convencido a todos, en el marco de su propio pensamiento, de que en diálogos como el *Parménides* no estamos ante juegos dialécticos ni ante místicas filosóficas más allá de la filosofía en sentido estricto, sino que se trata de una parte nuclear de todo pensamiento filosófico, que ningún pensador podría considerar que le es ajena. Suya es también una frase famosa: «No hay una sola proposición de Heráclito que yo no haya acogido en mi lógica». Hegel tomó sistemáticamente a Platón y a Aristóteles como interlocutores en su propio diálogo dialéctico. Lo suyo es, pues, un redescubrimiento filosófico, cuyo primer paso es justamente la vuelta a los textos griegos. Así que por mucho que transformemos la anónima influencia de la tradición filosófica antigua entre nosotros en pura conciencia histórica de la misma, o mejor: por muy atentamente que la conciencia histórica se fije en esa tradición, lo que nunca aportará es una verdadera conciencia de la extrañeza.

La gran expansión de la investigación histórica fue, pues, el fruto de este doble encuentro, hecho tanto de tradición como de reconstrucción histórica. Sin embargo, en el terreno de la filosofía, la investigación no fue nunca sólo historiográfica. Recuerdo, por ejemplo, a Kierkegaard, que abjuró de la dialéctica de Hegel apelando justamente a la filosofía griega, a Sócrates y al principio de la ironía. Como escritor cristiano, lo que Kierkegaard consideraba más genuino entre los griegos era la dialéctica existencial; es desde ella desde donde ataca a la dialéctica hegeliana, acusándole de evitar las disyunciones y de corromper la ética.

Pero ni la propia investigación histórica fue tampoco meramente cosa de «anticuarios»: mencionemos simplemente nombres como

el de Trendelenburg, Zeller o Dilthey. Incluso los grandes logros de la historiografía católica de la filosofía, sobre todo de Baeumker y su escuela, persiguen en el fondo un interés temático. Y no digamos nada de la Escuela de Marburgo. Mi propio profesor Natorp era uno de los mejores conocedores de la filosofía griega. Para todos ellos Platón era el precursor de Kant. Y finalmente con Heidegger el diálogo con los filósofos griegos entra en una nueva fase. Todos los citados confirman que volver a salir al encuentro de la filosofía griega es reencontrarse consigo mismo, y no sólo con algo que ha sido, sino con algo en lo que hay un contenido de verdad. Quisiera mostrar con un par de ejemplos la actualidad de lo que sale a nuestro encuentro en los textos de la filosofía griega.

Voy a empezar por un punto que para muchos tal vez sea el más difícil, pero que resultará de una evidencia cegadora para cualquiera que esté familiarizado con los textos griegos originales. Me refiero a la relación entre palabra y concepto, una relación que es la clave de la incomparable actualidad que se le impone a cualquiera que lea los textos griegos. Nos hallamos todavía lejos de ese idioma conceptual firmemente estructurado en el seno del cual hacemos uso ahora de los conceptos filosóficos, y que ha adquirido su cristalina organización interna en virtud de la superposición de los más diversos estratos a lo largo de la tradición histórica. En particular no ha tenido lugar todavía la traducción latina, que significará para los conceptos griegos una radical transformación de su aura. ¡Qué cosa tan distinta decir *essentia* en vez de *ousía*! Y lo mismo se aplica a la traducción a las lenguas modernas, cuyos conceptos filosóficos están ya considerablemente condicionados por la mediación del latín. De modo que en Grecia no existía aún el tipo de relación con los conceptos que desencadenó en la Edad Media la discusión sobre los universales, hasta llegar al triunfo definitivo de la tesis de que los conceptos son creaciones de nuestro espíritu, con cuya ayuda comprendemos el mundo que sale a nuestro encuentro en la experiencia.

¿Es el concepto* un *conceptus*? Ya el denominado conceptualismo enseñaba que el lenguaje de la filosofía (como todo lenguaje en realidad) es un sistema de signos, y que su funcionamiento consiste en usar los signos para designar. Esta manera de ver las cosas se basa en el prejuicio de que lo que se trata de comunicar por ese procedimiento es algo que se percibe, y que está determinado en sí mismo al margen del modo como se lo designa. Pues la esencia de todo

* El autor se sirve aquí del término alemán *Begriff*, con lo que la frase suena menos tautológica. (*N. de los T.*)

verdadero lenguaje de signos es que lo que se conoce y comunica a otros queda fijado, y se hace comunicable, gracias al uso de los signos. ¿Pero existe tal cosa en la filosofía? ¿Hay algo en la filosofía que se conozca de esa manera, y que pueda ser comunicado haciendo uso de signos cualesquiera? ¿Y qué cosa comunicable de este modo sería la filosofía?

Es un ingenuo malentendido, enraizado ciertamente en el uso habitual del lenguaje, decir «elijo este concepto». Nadie elige los conceptos que usa. Son los conceptos los que nos han elegido a nosotros hace mucho. En esto estriba la verdadera esencia del lenguaje. Decimos: «Elijo una palabra, pero todo el mundo sabe ya lo que significa». Si uso, por ejemplo, la expresión «Quisiera elegir la palabra apropiada para esto», es que quizá tengo la cosa muy en concreto ante mí, pero soy consciente de que la palabra que elijo no es más que un tanteo impreciso; y si quiero que me entiendan realmente —y si yo me entiendo a mí mismo realmente—, entonces tengo que procurar hacer hablar a la cosa para la que he «elegido» la palabra por medio de intentos de explicarla que no he elegido todavía, y que parecen querer imponerse por sí mismos. Mientras sigamos creyendo que elegimos la palabra, es que no hemos encontrado todavía la que necesitamos: la palabra apropiada no se nos ha ocurrido aún, no ha venido a nosotros.

Pues bien, lo que distingue a la filosofía griega es que en ella las palabras mantienen todavía un camino abierto y no constreñido entre la lengua viva y su uso filosófico. Todo es en ella todavía lenguaje con un potencial expresivo inconsciente aún, y que se abre de golpe en una u otra dirección, ofreciendo a la reflexión oportunidades nuevas de significación. El mejor ejemplo de este hecho, que es común a todos los textos de la filosofía griega, se encuentra sin duda en Aristóteles, que dedica un libro entero de su *Metafísica*, el famoso catálogo de conceptos del libro Delta, a la pregunta *¿posachós légetai?*, y que investiga el *pós légomen*, «¿cómo hablamos?». Aristóteles no se limita aquí a detectar equívocos, sino que explora todo el espacio significativo de un concepto a base de distinciones. Por ejemplo: ¿de cuántas maneras se usa, o se habla de, la palabra *ousía*? La enorme diferencia frente al uso escolástico de *essentia* es que en griego *ousía* es una palabra del vocabulario vivo de la lengua, que significa más o menos el patrimonio, todo cuanto forma parte de la unidad doméstica: casa, graneros, vacas, aperos y las personas que trabajan para la familia. Todo eso es *ousía*, y sólo cuando se tiene la experiencia viva de todo ello —lo que para un griego era lo natural— se puede entender también la clase de expresión filosófica

que es *ousía* en relación con la pregunta por el ser: es algo que está ahí tan segura y naturalmente como el propio patrimonio. Es Heidegger quien nos ha enseñado a ver las cosas así.

Así son las cosas entre los griegos siempre que hacen filosofía, y es eso lo que presta su inconfundible sello a todas y a cada una de las frases de un texto filosófico de los griegos. Se puede explicar o hacer comprender cada frase partiendo simplemente de las palabras. Basta con hacer explícito el horizonte que viene dado con cada palabra para dar con el *topos*, con lo que en alemán llamamos «el giro particular» (*Die besondere Wendung*), que es lo que importa para la idea filosófica, o sea, para el autor de la frase, dentro de su horizonte de significaciones. El concepto sigue estando así vinculado retroactivamente a las posibilidades semánticas abiertas de palabras del lenguaje que irradian más allá de cualquier determinación; no es un signo suelto, basado en convenciones. Es como seguir pensando desde una intuición, desde una perspectiva sobre las cosas, que han hallado para nosotros gentes más sabias que nosotros, las generaciones que en definitiva han ido conformando el lenguaje humano.

Hay, pues, una diferencia que no se puede ignorar entre el intento de interpretar una frase de Platón o de Aristóteles y el de hacerlo con una de Kant o Leibniz. En el caso de estos últimos no tengo más remedio que remitirme a todo un sistema conceptual e introducirlo en la interpretación. Pues ahí cada frase con sus conceptos está entretejida en un todo que no tenemos como tal ante nuestros ojos. En griego en cambio el todo está presente en todo momento gracias al idioma. El significado de cada palabra se determina en cada momento por el conjunto de la lengua natural hablada, y ésta, como todas, nos permite ver el todo. Ya el latín de un Cicerón o de un Séneca, más aún el de Tomás de Aquino o el de Leibniz, o el préstamo lingüístico usado terminológicamente por Kant, no son lenguaje en este mismo sentido. Aquí las palabras que significan los conceptos se introducen en un idioma desde un nexo propio. Devolverles la potencia evocadora propia del lenguaje como tal constituye una tarea especial y compleja que el pensamiento moderno no puede por menos de hacer suya.

La cercanía al idioma vivo que posee la filosofía griega no implica sólo una ventaja pedagógica. La ventaja es también filosófica, ya que la filosofía griega resulta estar haciendo desde el principio lo que en nuestra civilización constituye una tarea cada vez más difícil: devolver a los sistemas de símbolos, creados por las ciencias modernas para gobernar el mundo y la naturaleza, una comprensión viva. La ciencia se las ha arreglado para someter el mundo a sus cálculos,

para disponer cuantitativamente de él gracias al método de la designación inequívoca y para subordinarlo a nuevos objetivos. Lo propio y característico de esta ciencia moderna es construir objetos físicos como en la matemática, es decir, fijar objetos inequívocos mediante cálculos, de manera que éstos permitan a su vez la intervención humana y la transformación del mundo conforme a los fines de los hombres. A eso lo llamamos «técnica». El mundo así transformado se va elevando a nuestro alrededor e incrementa la tensión entre la naturaleza sometida y su utilización artística para esos fines humanos. Pues lo que es humano procede de hechos y experiencias de nuestra vida que la ciencia no puede calcular ni dominar por completo, pero que nosotros tenemos que tener constantemente en cuenta en nuestra convivencia social y familiar, en el ordenamiento estatal y en el mundo de las experiencias religiosas. Se ha instalado así entre nosotros una tensión entre un mundo que dominamos, pero que cada vez nos resulta más ajeno, y una experiencia del mundo que nos rodea como nuestro entorno más natural, y que nuestro lenguaje nos hace explícita. Esa tensión, que a nosotros nos desgarra, para el pensamiento griego estaba como quien dice neutralizada por la continua mediación que representaba la cercanía del concepto y la palabra.

El segundo punto tiene que ver con la actualidad del pensamiento griego. La primacía de la *res cogitans* de Descartes, de la autoconciencia como *fundamentum inconcussum* de toda certeza del conocimiento, es un supuesto común a toda la filosofía moderna que se extiende a todas sus escuelas, empiristas e idealistas, realistas, materialistas o positivistas. Cada vez somos más conscientes de este problema del subjetivismo moderno. Por ejemplo: ya no tenemos ningún concepto del cuerpo*, porque todo aquello a lo que accedemos a través de la ciencia fundada en el cartesianismo es *corpus*, es decir, un objeto que está dado para nosotros de un modo que podemos manejar con medios científicos. Pero está claro que cuerpo (*Leib*) no es lo mismo que *corpus*. Y no es propio de la corporalidad humana ese estar dado de esa manera objetiva que hace que los métodos de medición cuantitativa expresen directamente algo sobre el cuer-

* La frase resulta incomprensible en la traducción porque para esta primera designación el autor se sirve del término alemán *Leib*, distinto de *Körper*. *Leib* designa al cuerpo en su aspecto de experiencia viva de la propia corporalidad; un cadáver no es un *Leib* muerto, sino un *Körper* muerto. Así que lo que echa en falta el autor es un concepto de la corporalidad viva, integrada en la idea misma de la personalidad; eso es lo que para él ha quedado enterrado al referir todos los aspectos de la corporalidad a su condición material de objeto científico. (*N. de los T.*)

po y sus estados. El camino que media entre las obras *standard* de la medicina y sus desviaciones, por un lado, y la salud y la enfermedad, por el otro, es largo.

Otro ejemplo de problema central para la Ilustración moderna: el de sociedad y Estado. ¿Cómo fundamentar ambos a partir del supuesto de la autoconciencia como único *fundamentum inconcussum*: como un gran mecanismo de muchas autoconciencias individuales, que se reúne para producir efectos de conjunto, de los que cada uno ya no puede ser consciente? No, no puede ser una apreciación correcta de la esencia de sociedad y Estado entenderlos como si todo ocurriese sin que nosotros lo sepamos, sin que nosotros podamos concebirnos como parte de ellos. Y sin embargo es ésa precisamente la esencia de la idea del mecanismo, al menos en la forma clásica que alcanza en el siglo XVII: que cada factor individual pierde toda su consistencia individual para perderse en el conjunto de todos ellos.

En el campo del pensamiento sobre la sociedad y la comunidad, este problema ha sido abordado por dos grandes pensadores modernos, que sin embargo han contribuido más a plantear preguntas que a ofrecer soluciones propias. Son, por una parte, Rousseau y, por la otra, Hegel. Ambos tienen mucho que ver tanto el uno con el otro, como los dos con el legado de los griegos. Rousseau, mirando en parte a la *cité antique* y en parte a esa *cité moderne* que se llamaba Ginebra, proclama su idea de la *volonté générale*, un concepto de voluntad común que no equivale a la suma de las voluntades autoconscientes de los individuos, y que no obstante sigue siendo voluntad. En el fondo el principio de la democracia moderna se basa en eso: esa voluntad general es, también para el que no comparte el parecer de la mayoría, su propia voluntad. Éste es el sentido de la aceptación de una derrota en las votaciones: no el de rechinar los dientes mientras se discurre cómo triunfar la próxima vez desde la oposición, sino el de preguntarse por qué la mayoría ha votado algo distinto de lo que uno quería, y luego el de aceptar como parte de la propia voluntad esa decisión, hasta tanto no ofrezca uno mejores razones, capaces de convencer a la mayoría de lo atinado del propio parecer.

El segundo pensador que ha afrontado este tema con nuevos medios es Hegel con su teoría del espíritu objetivo. Su manera de formular ese concepto es en sí misma un retorno a los griegos. Si hay algo que ha caracterizado el pensamiento de la Edad Moderna es que sólo cabe pensar el «espíritu» a partir de la subjetividad, como una coincidencia de los sujetos individuales dentro de la di-

versidad. Pues bien, lo que Hegel propone con su doctrina del espíritu objetivo es que existen formas del espíritu que reconocemos «como» tales, aunque nuestra conciencia subjetiva no las piense consciente y apropiadamente. Son, por ejemplo, las grandes instituciones de la familia, la sociedad, el Estado, el derecho, el lenguaje, etc. Y este giro de Hegel hacia el «espíritu objetivo», que está de hecho en la base de todo el pensamiento político de los siguientes ciento cincuenta años, es en el fondo una traducción del griego. No es que contenga palabras griegas: «objetivo» es aquí un concepto latino, al que se suma una idea del espíritu alemán, que ha incorporado contenidos procedentes de la mística, pero que es en principio estoica y luego neotestamentaria: *pneúma*. Sin embargo la cosa misma es griega por entero, y eso significa que aquí la autoconciencia no goza de ninguna primacía a la hora de determinar lo que es verdad y lo que nos es común a todos.

Esto se pone de manifiesto ya en el hecho de que entre los griegos la experiencia del mundo partía de algo distinto de la autoconciencia, cuando querían pensar en la unidad de lo unificado, del *pneúma, lógos, noús*. Todos estos conceptos apuntan finalmente al de *psyché*, el alma, la vuelta de uno sobre sí mismo: el alma tiene su ser más propio en el volverse sobre sí misma. El pleno desarrollo de esta reflexividad, que es lo que representa la autoconciencia, se prepara ciertamente entre los griegos, y en la Antigüedad tardía, por ejemplo en san Agustín, se convierte en algo decisivo. Sin embargo en el origen de la noción de *psyché* esto no está dado todavía; no está en la experiencia griega de la vida y del ser hombre. *Psyché* es más bien lo que caracteriza a todo lo que está vivo, y no el ser pensante que es consciente de sí mismo. En cambio la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*, que es la verdadera raíz tanto de la filosofía como de la manera de orientarse en el mundo propias de la Modernidad, es una idea que parte del otro extremo.

Psyché es el principio de la vida. Por eso es también el «espíritu del crecimiento», la *anima vegetativa* latina, pues cuando el organismo vivo crece no se limita a incorporar una cosa a la otra, como se acopla un cristal a otro o como los copos de nieve forman juntos la masa de nieve. Crecimiento quiere decir más bien que un todo se sigue construyendo e incrementando a sí mismo como tal todo. Siempre que algo crece, hay una relación de algo consigo mismo. Esto es lo que justifica que hablemos de *psyché*: en ella hay reflexión, retroproyección. Pero la reflexión no está limitada a la autoconciencia, y ni siquiera se da especialmente en ella. La autoconciencia no es el punto de referencia con el que se caracteriza la vida

orgánica mediante una referencia restrictiva a sí misma. Es más bien al contrario: la autorreflexión se caracteriza como forma suprema de manifestarse la autorreferencia de lo vivo a partir de su «unidad». Por eso el Dios aristotélico es *zoé* y *noús* en uno. La forma suprema del ser uno es el hacerse consciente de uno mismo, y por eso no hay ahí *dýnamis* alguna: no puede ser que ahí esté algo aún pendiente. *Noús* es la forma superlativa del ser como unidad consigo mismo, más que la planta, el animal y el hombre.

En esto estriba la actualidad de esta manera de ver las cosas, que marca por cierto la dirección correcta para la crítica del concepto del alma en la psicología moderna. La palabra inglesa *behaviour* señala hasta qué punto es equivocado hacer psicología a partir de la conciencia; eso no ha sido sino una forma de dogmatismo introducida en la investigación sobre el ser humano por la autoconciencia y su prepotencia. Ahora vemos claro que había una posibilidad mejor, más comprensiva, de concebir y de pensar la unidad o el hecho de que ésta se produzca, que la que podía ofrecer la noción de la unidad de la autoconciencia. Lo que Hegel denominó «espíritu objetivo», esta laboriosa y difícil paradoja a la que él llegó a través de la dialéctica de la vida y de la autoconciencia, se aprehende en cambio sin el menor esfuerzo si se parte de la unidad de lo vivo que se refiere a sí mismo.

Pero también Aristóteles, pese a pertenecer a la escuela platónica basada en la oposición entre *noeín* y *aisthánesthai*, no tenía el menor problema a la hora de describir los hechos, en lo cual seguía también la pauta platónica. Podía afirmar que cuando vemos algo, sabemos que estamos viendo, pero no porque al ver yo me refiera reflexivamente al hecho de estar viendo. En esto no sólo era más libre la lengua griega: también pensaba mejor. Veo que veo mientras veo, en griego *aísthesis aisthéseos*. Que la reflexión acompaña al movimiento de la vida es algo que los griegos reconocen sin ambages. ¿Y no es esto plenamente actual para nuestro propio pensamiento también? Creo que éste es el único camino para aprehender apropiadamente el fenómeno de la lingüisticidad, que hoy en día está tan en el centro de la filosofía. El que habla se «sabe» hablando. Pero no aplica, como un tema del que fuera consciente, las reglas de gramática y sintaxis para producir discurso, sino que «sabe» lo que está bien y lo que no, y no al modo del *know-how* con el que el artesano bien instruido realiza su obra, sino en virtud de la comunicación constante de su experiencia del mundo, que no es un hacer sino una *praxis*.

El tercer punto al que me gustaría referirme tiene que ver con la «pregunta por el ser», con el tema de la ontología. O quizá

debiéramos decir con Heidegger: con el tema fallido de la ontología. Sea ello como fuere, podemos dar por sentado que a todo comportamiento en relación con el mundo le subyace una cierta manera de entender el ser, y que lo que hace la filosofía, mejor o peor, es elevar ese entendimiento del ser a la condición de conciencia expresa. La ciencia moderna, que tan profundamente acuña nuestro actual comportamiento en relación con el mundo, se basa en un concepto del «ser» que implica que lo que hay queda sometido a un diseño calculador —en el sentido de las ciencias naturales matematizadas—: el cálculo de los factores que determinan el curso natural de las cosas, logrado mediante aislamiento y medición, fue el camino por el que Galileo desarrolló la mecánica clásica. La renuncia al conocimiento de cualquier «sustancia» demostró ser una vía nueva de conocimiento del mundo, que permite llegar a resultados precisos. Los «fenómenos» se vieron así rescatados en un sentido completamente distinto del que en su momento exigía Platón a la astronomía de su tiempo, cuando presuponía axiomáticamente la circularidad como forma del movimiento de los cuerpos celestes: esto los hacía dominables gracias a una «construcción» a partir de condiciones nuevas, sentadas autónoma y voluntariamente. Con ello la esfera de lo «artificial» empezó a expandirse por el ámbito de lo dado por la naturaleza, y así hemos llegado a la civilización técnica mundial de ahora, que se extiende por encima de todo lo natural. El orgullo de este acceso científico al mundo es su objetividad: lo que se impone por cálculo tiene que estar «garantizado», esto es, tiene que ser convalidable por la experiencia de cualquiera. De este modo la objetividad de la ciencia, lo «sabedero» (*Wissbarkeit*), se convierte en el contenido básico de la comprensión predominante del ser, y arrastra consigo lo que es hacedero gracias a que se saben las condiciones. Es verdad el objeto calculado, esto es, la resistencia vencida.

Nadie dirá que esto esté pensado en griego, por mucho que resulte inimaginable si no es sobre la base de la crítica aristotélica a la doctrina platónica de las ideas, en especial sobre la base de su insistencia en que lo que hay no es lo universal sino lo singular, *tó tóde ti*. Tampoco sería imaginable este desarrollo sin el despertar del saber en la ciencia griega, pero dentro del espíritu del arte griego. Está claro que no es una idea griega la de que sólo conocemos lo que somos capaces de producir. Al contrario: es la «naturaleza», el orden de las cosas, lo que estamos en condiciones de conocer. Y esto nos permite también comprender qué es *téchne*, como implementación de espacios dejados sin forma, como el saber de un *eídos*

en té psyché que puede ser producido a partir del orden de las configuraciones del mundo, o para introducirlo en él. Esto supone vencer una resistencia; el *eídos* no puede manifestarse «en su pureza», pues es cosa de su manifestación el que eso no sea posible, tanto en la naturaleza como en el arte. De este modo el diseño* productivo no se opone al ser, sino que lo acompaña y complementa: ambas cosas son *lógos*, son ser que se expone y es expuesto, puesto en el aquí. Y aunque le aceptemos a Artistóteles que «real» no es lo universal, sino algo singular y determinado en cada caso, este algo se verá siempre a la luz de su universalidad inteligible.

Con su nuevo camino filosófico Platón prepara en realidad el camino para toda filosofía. Los pensadores e investigadores griegos anteriores a él observaban el mundo en su conjunto de forma directa, y trataban de hacer proposiciones sobre él basándose en la deducción o en la inferencia. Platón en cambio observa el conjunto de nuestro discurso sobre el mundo: es su famosa fuga a los *lógoi*. Éste es el gran quiebro de Platón. Todos nosotros nacemos y crecemos dentro de un mundo ya interpretado lingüísticamente. Es cosa del filósofo reflexionar sobre esa interpretación y proseguir el pensamiento en la dirección ya iniciada por el lenguaje, para la interpretación de nuestra manera de ver el mundo. El filósofo no empieza por lo primero, por un estado primigenio del todo del que no sabemos nada, sino por lo último, por el ser de todo lo que sabemos, y que tiene para nosotros la figura del mundo. De ése sabemos tanto que estamos tan seguros de él como de cuantos saberes respaldamos en nuestro discurso legitimador, porque los consideramos buenos y por eso los hemos elegido, y los usamos como buenos y dignos de ser usados cuando hablamos unos con otros.

¿Es esto posible? ¿Podemos abrirnos a todos nuestros conocimientos a partir de un lenguaje limitado, finito, articulado contingentemente en nuestra lengua materna, orientado según fines y significaciones humanos; a partir, en suma, de nuestra manera de entender el bien como ser? ¿Es esto posible? ¿Podemos permitirnos fallar en esto? El presente, ese fugaz «ahora» entre el «ya no» y el «pronto ya no», «posee un inaudito derecho» (Hegel) que pone límites a todo proyecto.

En su saber sobre el mundo los griegos no abandonaron nunca la patria de su idioma; experimentaron así el mundo siempre como

* Gadamer se sirve aquí del término heideggeriano *Entwurf*, traducido por Gaos como «proyecto», para poder oponerlo así al «estado de yecto» o *Geworfenheit*. (*N. de los T.*)

algo familiar. Y pagaron su precio por ello: no fueron capaces de crear por sí mismos la modernidad que ellos mismos prepararon. Pues, con todo su querer saber, no dejaron de pensar el mundo como algo familiar, y de pensarlo así hasta el final. Del mismo modo que nosotros actuamos guiándonos por objetivos, esto es, con la mirada puesta en lo que ha de ser, el mundo en su conjunto era para Aristóteles así. La piedra cae hacia abajo porque quiere llegar abajo, o sea, porque su lugar está abajo. Si está arriba, es que algo le está impidiendo por la fuerza que esté donde tiene que estar. Por raro que esto suene a unos oídos modernos: un conocimiento de la naturaleza de esta clase encaja sin fisuras con el conjunto de nuestra orientación práctica en el mundo, o mejor dicho: lo que estamos en condiciones de hacer, todo el dominio de lo artificial, de lo que sabemos hacer, se integra en el conjunto de un mundo nuestro organizado por sí mismo, de acuerdo con su naturaleza. La «imitación» de la naturaleza guía aquí también las creaciones más humanas, como es la organización de la *polis*.

Por irrepetible e insatisfactorio que nos parezca un conocimiento de la naturaleza, o una investigación de la misma, de carácter teleológico, es un hecho que siempre se nos plantea una tarea de esa clase. La ontología griega pensaba el ser no como un «eso de ahí» ajeno, como un objeto que opone resistencia, sino que contemplaba todo cuanto es a la luz de su universalidad esencial y familiar. De ese modo el pensamiento griego se coloca no sólo a sí mismo, sino también a una humanidad fundada en el progreso de la ciencia, y que se ha abierto en dirección a un poder y a un hacer indefinidamente progresivos, ante los patrones que el orden previo de la naturaleza impone para el ser y el permanecer de todo. En la era en la que empieza a dominarse la tierra entera esa conciencia de los límites que se le imponen al hombre como tal, la que enseñaban los griegos, apenas puede considerarse como una reacción romántica: más bien parece una nueva Ilustración.

Y finalmente un último tema en el que el pensamiento griego puede todavía señalar el camino adecuado al pensamiento moderno: la relación entre ética y política. En la historia de la ética distinguimos entre ética social e individual. Sin embargo la moderna ética social, que intentamos fundamentar por medio de la ética individual, no es en general más que una extrapolación a partir de los planteamientos de esta última. El gran problema de la ética moderna es sin duda éste: la dificultad, por no decir la imposibilidad, de pasar de la moralidad, por la que el individuo se vincula a obligaciones y a su conciencia, a una verdadera ética social.

Kant desarrolló con cabal clarividencia el principio de la moralidad como una especie de obligación incondicional que no se da en ninguna otra parte. Todas las demás posibilidades de actuar son relativas y condicionadas. Si quiero alcanzar un objetivo, tengo que elegir los medios. Si elijo los medios equivocados, marraré el objetivo. Así que decimos: si quiero conseguir tal o cual cosa, tengo que hacer absolutamente esto o lo otro. Pero esto no es realmente absoluto, pues no me es absolutamente necesario querer conseguir tal o cual cosa. A esto Kant lo llama imperativos técnicos o hipotéticos. Pues bien, Kant critica bajo este punto de vista toda la ética antigua, a la que, a semejanza de la del racionalismo del siglo XVIII, califica de eudemonista, ya que para ella el objetivo último de la vida y el comportamiento humanos reside en la felicidad. Al margen de cómo se lo haya desarrollado en concreto en cada caso, para él la fundamentación del ser honrado, del ser una buena persona, se había basado siempre en definitiva en una especie de filosofía de la felicidad. La idea sería que es feliz quien se somete a las normas vigentes, ya sean las de la «naturaleza», ya las de la sociedad, y las reconoce. Y ésta sería también la fundamentación última del «deber ser»: el actuar correctamente se fundaría en la esperanza de alcanzar así la felicidad. Esto es lo que Kant llama eudemonismo.

Para él es una desnaturalización del verdadero principio de la moralidad, consistente en la obligación incondicional de hacer lo correcto, procure o no la felicidad. Kant agudiza este concepto de la moralidad hasta el límite del conflicto entre el deber y la apetencia. Incluso llega al extremo de aventurar la inaudita frase de que sólo una acción contraria a las propias apetencias puede ser éticamente buena. Lo absurdo de semejante frase es uno de los problemas que siguen abiertos en la interpretación de Kant. Schiller se permitió versificar un dístico burlesco sobre ella, aunque hay interpretaciones con más sentido que ésa. Lo que en cualquier caso es claro es que el principio de la filosofía moral es que yo tengo que querer ser y ser de hecho consciente de mí mismo y de mi certeza al actuar. Si se parte de aquí, no hay problema en afirmar que cuando actúo en contra de mis apetencias, mi acción posee una cierta prioridad metodológica para la reflexión. Si en una determinada situación me resulta condenadamente difícil hacer lo que considero correcto, ni los demás ni yo mismo podremos sospechar que en realidad lo hago simplemente por gusto. La reflexión moral, esto es, la autoconciencia en su forma práctica, la conciencia moral o como se la quiera llamar, es, pues, la base de la ética kantiana.

Si dirigimos ahora nuestra atención hacia la filosofía griega, creo

que el reproche de eudemonismo que le hace Kant, tanto a ella como en realidad a toda la filosofía moral anterior a él, no está justificado. Como alumno de Platón, y por lo tanto indirectamente de Sócrates también, Aristóteles está ya muy por encima de una tradición moral que se limitaba a justificar su esquema de valores por la simple fuerza normativa de lo social y por las expectativas de felicidad que se asociaban a ella con toda naturalidad. Ésta había sido en efecto la base de la ética aristocrática de los griegos, que pasó luego a los patricios de la *polis* y finalmente a la democracia urbana. Los valores tradicionales que presidían la vida práctica entre los griegos, lo que se conoce como las virtudes de los griegos, y que todo el mundo tenía presentes, ejemplificados con el valor de un Aquiles o la astucia de un Ulises, para Aristóteles, que en esto al menos sigue siendo socrático, no son ya paradigmas coercitivos del comportamiento socialmente correcto. Se hace preciso añadirles *lógos*, comprensión, conocimiento de sí, conocimiento del derecho por lo menos.

Menciono adrede lo del «conocimiento de sí», que es algo que no siempre está al alcance del hombre en cualquier situación. Y la única situación en la que es posible no puede ser producida a su vez en virtud del conocimiento de sí. Es lo que enseña el famoso ejemplo de Aristóteles: si alguien mata a otro estando ebrio, ¿es o no es culpable? Se trata del conocido problema de la atribución de responsabilidad. La respuesta de Aristóteles será: ¿Qué necesidad tenía de emborracharse? Es decir: en el momento del ataque él no está en sus cabales, pero nunca deja de ser responsable de su ser y estar en su conjunto. No debería haberse colocado en una situación en la que su juicio sobre lo que está bien y lo que está mal iba a quedar enturbiado, de modo que corriese el riesgo de ser dominado por sus afectos y cometer un crimen.

El ejemplo ilustra bien la manera como Aristóteles busca un equilibrio entre la moral tradicional, basada en simples convenciones, y el *lógos* socrático: está claro que para él es obligado rendir cuentas. Se actúa sobre la base de opciones conscientes, de decidirse por hacerlo así y no de otro modo. Es así como se opta por lo que se juzga correcto. Pero para que mi acción se deba a un conocimiento realmente correcto, de modo que esté en condiciones de justificarla, tienen que estar dadas previamente ciertas condiciones éticas. Que es como decir: la moral es «ética». Este término, elevado por Aristóteles a la condición de concepto, contiene en realidad toda la verdad aristotélica. Ética no es sólo el comportamiento correcto, ni tampoco el conocimiento de lo correcto, sino que al *ethos* le es

inherente el momento de la habituación, del llegar a ser como se es por comportarse repetidamente de una cierta manera. Si uno es un alcohólico, no puede decir de repente: ya no bebo una gota más. No hay más que recordar hasta qué punto las adicciones se han convertido en la actualidad, por obra de las drogas químicas, en una atroz realidad. Lo terrible de la adicción es justamente que el adicto se encuentra en un estado que no le permite responsabilizarse de lo que hace. Hemos visto sin embargo que todos somos responsables, pese a todo, de los supuestos y condiciones previos bajo los cuales es posible actuar y decidir responsablemente. En esto se es responsable sobre todo ante uno mismo. No se tiene derecho a responsabilizar a los demás de las consecuencias.

Pero al mismo tiempo todos somos portadores solidariamente de esa clase de responsabilidad de los unos para con los otros. Activarla es lo que llamamos «política». La política se basa en que nadie vive según su conciencia en aislado y sólo para sí, de manera que nadie puede crear por sí solo sus propias condiciones para una actuación responsable. Tal cosa sólo es posible en el marco de la convivencia bajo un ordenamiento compartido. Nadie se construye su propia vida siguiendo un plan libremente elegido. Empezamos careciendo de entendimiento, y se nos educa. Ahora sabemos que en el curso del primer año de vida tiene lugar la mayor parte de las decisiones que forman el carácter desde fuera, como influencia del entorno sobre los factores genéticos del organismo humano. Los griegos también sabían algo de esto. Toda nuestra manera de ser conformados por el *ethos*, por la habituación y la práctica, por la vida en la familia (y en la calle, lo que en Atenas no se puede ignorar, pues la familia no consistía en una intimidad tan cerrada), el conjunto de nuestras instituciones políticas, jurídicas y económicas, todo eso crea las condiciones bajo las cuales yo llego a encontrarme en situación de tomar mis decisiones, mis *prohaíresis*, como dice Aristóteles.

El análisis del fenómeno moral, como vieron los griegos con toda claridad, arroja como resultado que la «política» no es la expansión de la ética individual a lo social, sino un factor esencial de toda ética. En su *Ética a Nicómaco* Aristóteles da por sentado que el horizonte lógico y natural de toda filosofía práctica es el hecho de que la «ética» sólo alcanza su cabal cumplimiento en la política. Tampoco es posible enfocar adecuadamente la teoría de la vida práctica del hombre si no es comprendiendo cuál es la esencia correcta del Estado y del ordenamiento estatal.

Un ejemplo del enorme significado de este marco «político» de la ética aristotélica nos lo proporciona el papel que desempeña la

amistad dentro de ésta. Tres de los doce libros de su *Ética* están dedicados al tema de la amistad. Ningún tema de filosofía práctica ha sido abordado por él de modo tan por extenso como éste —y, a juzgar por las noticias indirectas que tenemos, no es el único—. ¿Qué es amistad? Seguramente no una cuestión de comportamiento individual. No sería un pensamiento verdadero decirse: ¿en qué le afecta al otro el hecho de que yo lo ame? La esencia de la amistad es otra cosa. Como advierte Aristóteles con toda razón, no es posible ser amigos si no se da una cierta comunidad de vida. La amistad, con todos sus matices y grados, es una forma de convivencia, sea cual sea el terreno en el que se mueva, de tal modo que la amistad va mucho más allá de lo que se refiere a mi propio carácter y de aquello respecto de lo que yo debo rendir cuentas; cómo he llegado a ser el que soy, por educación, aprendizaje e influencias de todo tipo procedentes del entorno, de manera que en una situación concreta sea capaz de decidir, a la hora de actuar, lo que está bien y lo que está mal sin que se me enturbie la visión, como al borracho que en el momento se deja dominar por sus afectos: todo esto está, en definitiva, en mí. La amistad sin embargo va más allá. Pues es evidente que la amistad depende también de otros, así como de todo lo que denominamos *kairós*, o, con un término latino, «constelaciones». La amistad forma parte de aquello sin lo cual la vida no es soportable: nadie puede ser feliz sin amigos.

Basta con que retengamos una noción suficientemente amplia de la amistad para que el tema nos concierna también a nosotros. ¿Estaríamos en condiciones de hacer lo correcto si estuviésemos totalmente solos? Más aún: ¿habría felicidad en ello? Claro está que no se puede reprochar a nadie que no tenga amigos si, por ejemplo, los ha perdido porque han muerto. Todas las personas mayores se van quedando solas, y a nadie se le puede imponer la amistad como un deber. Pero esto es lo que Aristóteles comprendió bien: que la vida humana depende de condiciones que no están bajo nuestro control. Por eso tiene también razón cuando afirma: una vida completa, una vida de la que se pueda decir que está bien, es una vida con amistad, felicidad familiar y lo que él llamaba *ektós choregía*, esto es, los medios materiales de subsistencia. Bajo cualquier condición es verdadera la frase de que la felicidad en el pleno sentido de la forma griega de concebir la vida correcta, aquel al que tiene sentido decir «sí», implica la satisfacción de las necesidades externas de la vida. Pues no hay felicidad sin lo que llamamos *kalón*, lo bello, ciertamente innecesario para la subsistencia pero indispensable para vivir en el pleno sentido de la palabra.

Quisiera, pues, defender frente a la crítica kantiana el horizonte de la *eudaimonía*, tal como lo desarrolla Aristóteles, y señalar que la ética griega no colocaba la actuación correcta bajo la condición de las expectativas de felicidad, sino bajo las condiciones de una correcta configuración de la realidad. Por poco ideal que sea la realidad de nuestra vida, tiene que ser al menos tal que haga posible decir «sí» a esta vida: *eudaimonía*. ¿No es verdad esto? ¿Y no lo es, incluso desde los patrones más severos de la filosofía moral, y formando por lo tanto para todos nosotros una obligación política? Si secundamos a los griegos en esta manera de pensar, ¿no habremos llegado justamente a nosotros mismos, esto es, al futuro humano de todos nosotros?

10

EL FUTURO DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU EUROPEAS

Lo que llamamos en Alemania «ciencias del espíritu» no tiene un equivalente exacto en otras lenguas europeas. En Francia se habla de las *lettres*, en los países angloparlantes de *moral sciences* o *humanities*, etc. Pero, aunque falten los correlatos léxicos exactos, se puede afirmar sin duda alguna que las ciencias del espíritu, en su conjunto, desempeñan un papel especial y muy intensamente compartido en todos los puntos de la variada geografía europea. Esta comunidad no radica en el hecho de que Europa sea un conjunto multilingüístico, compuesto por las más variadas culturas idiomáticas nacionales. Siempre que se mire al futuro del mundo y al papel que puede desempeñar en él la cultura europea a través de sus ciencias del espíritu, habrá que empezar por recordar que esta cultura europea es un tejido multilingüístico. Para las ciencias naturales se puede vaticinar un futuro con un idioma unitario. En el caso de las ciencias del espíritu las cosas parecen diferentes. Es algo que se empieza a advertir ya en la actualidad. Para comunicar los resultados más importantes de su trabajo, la investigación en ciencias naturales se sirve del inglés, como idioma más o menos unitario. Puede que en los países del Este esto no se haya generalizado todavía. Sin embargo hay motivos ya ineludibles que a la larga impondrán esa lengua de intercambio científico, entre ellos la interdependencia y la plena comunidad de intereses entre los pueblos en materia de investigación científica de la naturaleza.

En las ciencias del espíritu en cambio las cosas tienen otro aspecto. Se podría afirmar incluso que la multiplicidad de lenguas nacionales de Europa está íntimamente entretejida en la historia con

la existencia de las ciencias del espíritu y su función en la vida cultural de la humanidad. No es imaginable que, por práctico que resultase, este mundo cultural pudiese llegar a ponerse de acuerdo en una sola lengua de intercambio internacional para las ciencias del espíritu, como la que hace ya tiempo se ha abierto camino en las ciencias de la naturaleza. ¿Por qué? Responder a esta pregunta es hablar de lo que son hoy en día las ciencias del espíritu y lo que pueden significar para el futuro de Europa.

Deberíamos empezar por preguntar cómo se han llegado a constituir estas ciencias del espíritu. Al hombre no le es dado asomarse al futuro. Cada vez que creemos poder hacerlo en alguna medida, tenemos que contar con el misterio de la libertad humana, cuyo potencial irrumpe una y otra vez con sorpresas. En la medida en que las predicciones y la previsión son cosas sensatas y bien fundadas, y no un puro sueño acrítico de la exploración científica del futuro —y esos sueños no se vuelven más originales porque se autodenominen «futurología»—, las ideas sobre el futuro nunca podrán basarse en otra cosa que en las ideas sobre el pasado. Esto es de una necesidad científica evidente. De modo que sólo podremos preguntarnos qué será de Europa en el futuro, o mejor, qué es Europa en el presente, si empezamos por preguntarnos cómo ha llegado Europa a ser lo que es.

Si se habla del papel de la ciencia en el futuro de Europa creo que hay que partir de un principio totalmente evidente, y es que lo que define prácticamente a Europa es la figura de la ciencia. La ciencia ha determinado la esencia y el curso de Europa en la historia, e incluso los límites de lo que llamamos lo europeo. Esto no quiere decir que otros ámbitos culturales no hayan hecho aportaciones importantes a determinados dominios del conocimiento científico del mundo, o que no hayan desarrollado tradiciones que aún siguen vivas. Baste recordar todo lo que la incipiente ciencia griega heredó del Próximo Oriente o de Egipto. Pero lo que se puede afirmar sin restricciones es que en Europa la ciencia adoptó la forma de un edificio cultural autónomo y dominante. De un modo especial la llamada Edad Moderna de la historia universal está determinada de la manera más evidente en su cultura y en su civilización por la ciencia. Y el papel predominante de la ciencia en nuestra cultura ya tampoco se limita a Europa: la revolución técnica e industrial recubre ya con intensidad creciente el mundo entero. La ciencia y la investigación modernas, el sistema educativo y el sistema universitario se atienen en todas partes al modelo europeo o a su forma americana: todo esto es consecuencia de la ciencia europea. Y ésta es una constata-

ción enteramente independiente de cómo se juzguen las perspectivas de futuro de una humanidad dominada así por la ciencia y su aplicación técnica. Nuestra actitud es, pues, la del principio de que es el nacimiento de la ciencia lo que ha dado su forma a Europa.

Vale la pena considerar con un poco de detenimiento la singularidad de este proceso. Es seguro que nunca ha existido una cultura en la que no se haya administrado y transmitido algún tipo de «ciencia» nacida de la experiencia. Pero no lo es menos que no hay ninguna otra cultura en la que, dentro de la variedad de las creaciones culturales del hombre, la ciencia haya tenido un predominio semejante. Tiene así un enorme significado el que sólo en Europa se haya producido una diferenciación y una articulación de modalidades del saber y del querer saber como la que se refleja en los conceptos de religión, filosofía, arte y ciencia. En otras culturas, incluso en algunas que han alcanzado un alto grado de desarrollo, no existe un correlato originario de este hecho. Esas cuatro designaciones dan expresión a una manera de pensar que es europea hasta la médula. En vano buscaríamos estas categorías, que para nosotros son tan naturales, en tradiciones diferentes; de nada serviría imponer tales distinciones a la sabiduría epigramática de los grandes sabios chinos o a la tradición épica de la India. Y lo mismo vale para las grandes culturas de Oriente Próximo y Egipto que no han sobrevivido.

Sin duda alguna podemos acercarnos a todas esas culturas con nuestros actuales conceptos, distinciones y clasificaciones. Podemos incluso hacer justicia a las aportaciones de todas esas culturas a nuestra propia ciencia. Lo haremos así también en el caso del diálogo entre las religiones, o si estamos interesados en una panorámica comprensiva del arte de la humanidad. Sin embargo al hacerlo así habremos tomado sin querer toda una serie de decisiones previas que nos impedirán percibir el modo como esas culturas se entienden a sí mismas.

La comprensión de este hecho se va abriendo camino poco a poco no sólo en nuestra conciencia histórica, sino también en nuestra experiencia a la hora de acceder en la práctica, con nuestros intereses investigadores, a pueblos y culturas extraños. En ciencias como la etnología, la antropología o la etología, la encuesta ingenua de los trabajos de campo empieza a suscitar recelos. Un primer resultado, pues, que podemos consignar es el de que uno de los rasgos fundamentales de Europa reside en su distinción entre filosofía, religión, arte y ciencia. Esta distinción se originó en Grecia y ha conferido su forma a la unidad cultural greco-cristiana de Occidente.

Es cierto también que ésta no es la única distinción que caracteriza a Europa. Hay otras más que han contribuido a una diferenciación ulterior de la cultura europea. Si dirigimos la mirada a la tradición cultural greco-cristiana, nos haremos conscientes en seguida de una diferencia interna fundamental dentro de esa tradición: la del Este y el Oeste, una diferencia que se remonta claramente a la descomposición del Imperio romano. Y en estrecha relación con la fractura del imperio oriental y el imperio occidental se encuentra la escisión de la Iglesia, que hace nacer dentro del cristianismo dos Iglesias cristianas distintas, la llamada griega ortodoxa y la católico-romana. Creo que, a la larga, esta escisión llega a ser definitoria de la unidad cultural europea. En el campo de la política eclesiástica el dolor por la fractura y el intento de reunificación constituyen al menos un hecho bien conocido desde hace siglos, y que se ha dado expresión a sí mismo en el movimiento ecuménico.

Esto ha tenido también sus efectos en el terreno de las ciencias del espíritu. Pero aquí, tal vez, lo que separa sea más fuerte que lo que une. No sería exagerado afirmar que la Europa oriental, al menos la parte que se integra en la Iglesia oriental —pues las actuales demarcaciones políticas entre el Este y el Oeste no son eclesiásticas—, no ha alcanzado en nuestras ciencias del espíritu el mismo grado de presencia científica que poseen las diversas culturas de la Europa occidental; no están tan vivas como éstas en nuestra conciencia histórica. Y no hace falta ser ningún profeta para predecir que el futuro de Europa tendrá que trabajar con toda seguridad sobre este desequilibrio, y que son sobre todo las ciencias del espíritu las que más pueden hacer por compensar las cosas. El mero hecho del poder político y militar de la Europa oriental contribuirá sin duda a que también en la ciencia occidental se promueva la investigación histórico-filológica de las culturas orientales. La razón de tan largo desequilibrio se encuentra sin duda en la historia del mundo cultural de la Europa occidental, pero también, como es lógico, en la creciente importancia del comercio mundial por sobre todos los mares. Si se mira el globo terráqueo, frente a la enorme masa continental de la Europa oriental Occidente no parece mucho más que una larga serie de puertos marítimos, abiertos formalmente a las expediciones exploradoras de los nuevos mundos.

Dentro de este panorama la unidad cultural del mundo occidental se ha ido configurando como una serie de intentos de reavivar el legado de la Antigüedad. Pasados los huracanes más salvajes de las migraciones centroeuropeas, y una vez que la Iglesia romana se hubo impuesto como un poder firme y una instancia de ordenación, en

los pueblos romano-germánicos, más o menos constituidos en herederos del Imperio romano, la historia del mundo occidental se vio acompañada de toda una serie de renacimientos, empezando por el carolingio. Sólo poco a poco se va abriendo paso en nuestra conciencia histórica que la mitad oriental de Europa tuvo en Bizancio un centro semejante de creación de tradiciones, y que su apropiación en profundidad discurrió a través de fases análogas de reflexión retrospectiva. De lo que en cualquier caso no cabe duda es de que una historia particularmente cargada de tensiones ha acuñado su impronta sobre la tradición del mundo cultural occidental, al que pertenecen también las dos Américas. Y ello es visible, en particular, en que las lenguas de la Europa occidental han alcanzado un grado de diversificación muy superior al que parece poder postularse para las lenguas eslavas de la Europa del Este*.

Tampoco el antagonismo entre Iglesia e Imperio, que dominó la historia medieval de la Europa occidental, tiene un correlato claro en el espacio bizantino: ni el poder eclesiástico era allí tan rígidamente centralista, ni se daba una idea tan unitaria del Imperio y de su poder como entre nosotros. A todo esto se añade el cisma religioso que representa la Reforma en el cristianismo occidental. Las disputas y rivalidades entre el cristianismo católico romano y el protestante contribuyeron intensamente a ahondar el proceso de diferenciación de la Europa occidental. Y esto se hace particularmente conspicuo cuando se observa lo que constituye el final de toda esa historia de tradiciones de la cultura europea, esa secuencia grandiosa de estilos artísticos que ha desembocado en la fase experimental, histórica y reduccionista, de los siglos XIX y XX. Ante nosotros se abre una fractura tangible de la tradición, que se inicia sin duda con la Revolución francesa y su rechazo consciente del pasado. Pero, sin duda, la emancipación del Tercer Estado que trajo consigo la Revolución francesa no fue sólo una ruptura de la tradición. Hasta cierto punto fue más bien el fruto maduro de un largo proceso recorrido por el ordenamiento urbano y estamental de la vida económica. Incluso la ruptura consciente con la tradición, que llevó a la sangrienta confrontación entre un absolutismo dinástico trasnochado y las nuevas fuerzas motrices de la sociedad, no fue sólo eso, ruptura; fue también, en la reacción a la misma, la fundación de una nueva conciencia de continuidad.

* Este hecho se debe a que las lenguas eslavas forman una sola rama de la familia indoeuropea, como las germánicas o las célticas; la mayor diversidad lingüística de la Europea occidental se debe a que en ella perviven varias ramas de aquella familia. (*N. de los T.*)

Con esto nos acercamos al desarrollo más importante para nuestro tema, la tensión entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu en nuestra cultura europea. A la quiebra de la tradición que representa la Revolución francesa le sucedió el retroceso romántico. El Romanticismo idealizó el Medievo cristiano y la protohistoria épica de los pueblos europeos. Conjuró así de nuevo por última vez la unidad de cultura y credo del cristianismo en Europa, algo que se aprecia bien en las encendidas expectativas escatológicas de un Novalis: «Cuando ya no más números ni figuras...». El desarrollo del Idealismo especulativo de Fichte y Hegel constituye la contrarréplica filosófica a ese movimiento. Es el intento, tan grandioso como desmesurado, de resumir en una última síntesis tradición y revolución, antiguos y modernos, vieja metafísica y nueva ciencia. Algo así no podía durar mucho tiempo. El efecto duradero de esta reacción romántica que tan profundamente ha determinado la conciencia de la vida europea fue algo muy distinto: la irrupción de la conciencia histórica.

A la luz del pensamiento histórico no sólo se ponen de manifiesto las líneas que unen la historia universal por encima de tantos quiebros y vuelcos. De hecho la conciencia histórica tampoco empieza con la reacción romántica a la Revolución francesa. Es más bien el elemento que sustenta toda forma de cultivar la tradición. La reflexión retrospectiva sobre los orígenes, tanto de la patria como del país, de las Iglesias o de las dinastías, siempre ha desempeñado un papel importante en la vida histórica de la humanidad. Ninguna tradición es un simple acontecer orgánico: todas reposan sobre el esfuerzo consciente por preservar el pasado.

La conciencia histórica que triunfó en el siglo XIX es sin embargo otra cosa. Fruto del aguzamiento del sentido histórico, es una convicción fundamental de que no está al alcance del hombre un conocimiento válido y vinculante de la realidad en su conjunto, y que ninguna primera filosofía o metafísica tiene un fundamento sólido fuera de las ciencias naturales basadas en la matemática.

Quisiera, pues, formular un segundo principio de mis reflexiones: que el papel de las ciencias del espíritu en el futuro de Europa reposa sobre la conciencia histórica. No puedo aceptar ya que existan verdades dotadas de validez universal en el sentido de la metafísica; no puedo aceptar que sea posible reconocer algo así como una *philosophia perennis* por detrás de todos los cambios del pensamiento. Habrá, pues, que preguntarse si este fruto de la reacción romántica a las abstracciones constructivas de la ilustración política radical y a la desmesura especulativa del Idealismo es realmente un

nuevo comienzo o no es a su vez sino otra consecuencia más, como ocurre en todo acontecer histórico, donde lo nuevo revela ser siempre algo largamente preparado.

De hecho nos vemos obligados a dar un paso más hacia atrás, al siglo XVII. El hecho trascendental de unas ciencias naturales basadas en la matemática constituye una genuina revolución en la ciencia, a la larga quizá la única que realmente merezca ese nombre. El desarrollo que se inicia con la nueva mecánica de Galileo y la generalización de la fundamentación matemática de toda ciencia experimental es lo que en verdad representa el comienzo de la Edad Moderna. Ésta no empieza, pues, con una fecha —los historiadores ya han jugado ese juego hasta la saciedad—, sino con el ideal metodológico de la ciencia moderna. La unidad de la ciencia total de la tradición, que llevaba el nombre genérico de *philosophia*, se dividió en la dualidad irreparable de dos mundos, el cosmos de las ciencias experimentales y el de la orientación en el mundo basada en la tradición del lenguaje. La expresión filosófica más famosa de esta distinción es la dicotomía de Descartes entre *res cogitans* y *res extensa*. Con ella se introduce en la ciencia total de la tradición una cuña que provocaría la escisión de aquélla en las ciencias de la naturaleza y en las ciencias del espíritu.

Al principio esto no dejó de ser una mera prosecución de la metafísica tradicional. Lo que caracteriza a la continuidad del pensamiento europeo es la capacidad de la metafísica de afirmarse incluso en la era de la Ilustración y del nacimiento de las modernas ciencias experimentales, más aún, su pervivencia hasta bien entrada ya la época romántica. Esto es lo que se pone de manifiesto en la dudosa síntesis emprendida por el Idealismo alemán en la secuencia de Kant.

Ernst Troeltsch pudo desde luego tener razón al calificar este tardío vástago de la metafísica de mero episodio dentro del vasto proceso de la Ilustración moderna. Pero no la tiene, sin embargo, con toda probabilidad al dar por definitivamente liquidada la metafísica en el siglo XIX. La disposición natural de los hombres a la metafísica no se deja reprimir tan fácilmente, por mucho que su configuración como «primera ciencia» sea incapaz de renovarse de modo duradero. En realidad son justamente las ciencias del espíritu las que han asumido más o menos conscientemente este gran legado del inquirir humano por las cuestiones últimas, al mismo tiempo que conferían a la filosofía desde entonces su orientación histórica.

De nuestras reflexiones resulta que el curso de la investigación en las ciencias del espíritu en Alemania ha estado condicionado por

el espíritu del Romanticismo, y que por eso halló su expresión científica sobre todo en la llamada «escuela histórica». Esta nueva mentalidad científica de la investigación histórico-crítica se ha extendido sin duda por todo el mundo de la cultura europea, pero en grado variable. El desarrollo de las ciencias del espíritu y su función cultural en los otros países europeos, entre los que por entonces se contaba evidentemente Rusia, no fue enteramente el mismo que en Alemania, cuna del Romanticismo. Aquí se volvió importante otra poderosa fuerza: la tradición protestante con su atrevida afirmación crítica de la libertad de todo hombre cristiano. Y esto prestó alas al triunfo de las ciencias del espíritu, sobre todo de las ciencias históricas, en la Alemania del XIX. En otros países, bajo condiciones sociales diferentes y con una menor incidencia de la división confesional, las cosas fueron algo distintas. Es, por ejemplo, el caso de la temprana tradición democrática de Inglaterra, que hereda parte del espíritu de la República romana, de su voluntad de dominio y de su ideal de humanidad, reflejado incluso en la denominación de *moral sciences*. O el de Francia, donde una gran tradición moral y literaria dominó y sigue dominando la vida pública, y que reúne bajo la denominación genérica de las *lettres* el conjunto de lo que nosotros llamamos ciencias del espíritu.

Cuando observamos la relación entre las ciencias del espíritu y la diversidad de las bases de la tradición sobre la que se asientan en los distintos pueblos europeos, asistimos a un espectáculo de naturaleza peculiar. La diversidad que reflejan las denominaciones vernáculas de las «ciencias del espíritu» nos remite a la conexión profunda que existe entre la nueva conciencia histórica y la formación histórico-social de los modernos Estados territoriales y nacionales. Esto se torna particularmente claro con la consolidación de los nuevos Estados soberanos en la historia moderna. Las ciencias históricas ganan sobre todo una gran importancia para las nuevas unidades políticas, que intentan fundar con su ayuda su propia identidad a partir del pasado. La idea de Herder del «espíritu del pueblo» (*Volksgeist*) tuvo entre los eslavos del Este un efecto enorme. Igualmente después de la segunda Guerra Mundial casos como el de la reconstitución de Polonia, o la nueva constitución de la Alemania oriental, recibieron importantes impulsos sociales de la historiografía y de la investigación histórica, esto es, de las ciencias del espíritu.

Pero todo esto son sólo los ejemplos europeos más cercanos a nosotros. En realidad de lo que estamos hablando es de un proceso global que se inicia con el final del colonialismo y la emancipación de los países miembros del Imperio británico. En todas partes y a

partir de ese momento se plantea la misma tarea: fundamentar en profundidad la propia identidad y un desarrollo autónomo para constituir un Estado nacional, lo que incluye, además de los aspectos económicos y políticos, también aquellos otros para los que las ciencias del espíritu son relevantes. Las ciencias del espíritu europeas no pueden, pues, sustraerse a una tarea que en realidad tienen asumida por el mero hecho de existir.

Y con esto hemos llegado al aspecto central de nuestro tema. De lo que se trata es del futuro de Europa y del papel de las ciencias del espíritu en ese futuro, en relación con el resto del mundo. Hoy ya no podemos hablar sólo de Europa, sino de toda una nueva unidad de civilización, la que ha sido llamada a la vida por el comercio y la economía mundiales, así como por una nueva diversidad de civilizaciones que la cultura humana está desplegando sobre la superficie de nuestro planeta. Es una historia repleta de interrogantes. Ya no es sólo el problema de la ayuda al desarrollo con todas sus necesidades; tampoco el problema de que la política de inversiones en países subdesarrollados no esté contribuyendo a que se desarrollen por igual los supuestos más profundos, y también más espirituales, del famoso *know-how*. Hablamos de una problemática mucho más profunda aún, algo que añade interés planetario a las experiencias que ha hecho el pensamiento europeo en la Edad Moderna. Desde los patrones del progreso económico y técnico, el concepto del desarrollo puede haber adquirido un sentido inequívocamente económico y de política social. Pero que esto no lo es todo, es algo que empieza a comprenderse en el mundo actual, y precisamente de un modo especial en los países más desarrollados.

Las consecuencias de la Ilustración científica moderna no sólo se advierten en el auge económico de los países más desarrollados, sino también en el creciente desequilibrio entre el progreso económico y el progreso social y humano. El concepto del desarrollo y la pregunta por su objetivo han perdido su vieja evidencia inequívoca. No hay duda de que el bienestar económico llevará siempre consigo su propia teleología y podrá justificarse por sí mismo. Pero empezamos ahora a descubrir lo difícil que resulta ser creíble cuando se habla, como parte de los países más adelantados, de los problemas de nuestro progreso con políticos e intelectuales que trabajan en el desarrollo técnico de los países subdesarrollados.

Pero justamente en este punto me parece que los puntos de vista de las ciencias del espíritu adquieren una nueva actualidad. Muchos países de la tierra están en busca de una forma de civilización capaz de ese logro infinito que sería armonizar sus propias tradiciones,

con sus valores de vida más profundamente enraizados, y el progreso económico de corte europeo. Grandes porciones de la humanidad se enfrentan a este problema, que también a nosotros nos plantea sus interrogantes. ¿Están nuestras formas de educación y escolarización correctamente planteadas para exportarlas a otros países? ¿O no se las está injertando violentamente, de modo que acabarán enfrentando a sus propias élites con las tradiciones de sus pueblos, en vez de favorecer un futuro propio en tales países? Es conocida la tragedia del *Orfeo negro*. Todos admiramos los dones que las musas han repartido por África y Asia. Nuestros escultores, nuestros pintores, nuestros músicos y nuestros poetas admiran y aprenden.

¿Pero es nuestra oferta, esa perfección científico-técnica de la que disponemos, siempre realmente un bien? Incluso cuando compensamos la ayuda económica con la exportación de *know-how*, la duda sigue teniendo fundamento.

Tarde o temprano la incomprensión entre el modo de ser propio y el europeo acabará haciéndoseles consciente a los hombres del Tercer Mundo. Todos los esfuerzos que estamos haciendo ahora en relación con ellos podrán aparecer entonces sólo como una forma más refinada de colonización, y estarán destinados al fracaso. Es algo que empieza a anunciarse ya. A veces ya no es, ni siquiera, la adopción de la Ilustración europea y de la forma de civilización que emana de ella lo que tiene preocupados a los espíritus más perspicaces de otros países, sino más bien la pregunta de cómo pueden llegar a vivir una verdadera evolución el hombre y la sociedad sobre la base de su propia tradición. Herder volverá a tener su hora estelar, y no sólo como intérprete de «la voz de los pueblos en sus canciones», no sólo como crítico de una Ilustración unilateral, ni como el visionario capaz de despertar los «espíritus de los pueblos». Lo que vive en toda ciencia del espíritu como su impronta más indeleble, ese elemento de la tradición, del cómo el ser ha llegado a lo que es y que constituye el núcleo de lo que tales ciencias representan, la «cultura» como naturaleza cultivada, cobrará de pronto elocuencia.

Claro está que las ciencias del espíritu también se han visto arrastradas por el ideal metodológico moderno hacia una severa disciplina, con lo que han acabado por regirse según el modelo científico de las ciencias de la naturaleza. Quien no esté ciego reconocerá incluso que la progresión técnica de nuestra época está ejerciendo sobre las ciencias del espíritu una influencia cada vez más fuerte. No hay más que ver los métodos y la fraseología de esas ciencias. Habría ya que preguntarse si en la segunda mitad del siglo

XX no se ha producido en ellas un corrimiento que, como siga así, acabará por hacer obsoleta la propia denominación de «ciencias del espíritu». Me refiero a la cantidad cada vez mayor de matemáticas y estadística que se encuentra en ellas, y que está dando un nuevo aspecto a algunas, sobre todo a las ciencias sociales. En algunos casos, por ejemplo, a la hora de organizar las academias científicas, se empieza ya a llamar a las ciencias del espíritu «ciencias histórico-filológicas». Esto, en otro tiempo, podría fácilmente haberse tomado como equivalente genérico del conjunto de ellas. Ahora en cambio, con las nuevas tendencias, esto ya no es tan seguro.

Parece que la moderna sociedad de masas, con sus problemas sociológicos, organizativos y económicos, está preparándoles a nuestras ciencias una manera de entenderse a sí mismas en la que su conciencia metodológica se distinguirá cada vez menos de la de las ciencias de la naturaleza. Se puede ciertamente objetar a esas ciencias sociales, partiendo justamente de sus estrictas pretensiones de indagación natural-científica, que ni el campo de juego de su experiencia ni su base empírica constituyen un fundamento suficiente para ellas. Pero ésta es sólo una crítica relativa. Y las cosas podrían cambiar. También los pronósticos meteorológicos a largo plazo empiezan a ser más fiables. La nueva era de los ordenadores que empieza ahora promete a las encuestas cuantitativo-estadísticas y al almacenamiento de información un incremento tan gigantesco que podría uno preguntarse si la vida de la sociedad no se hará cada vez más calculable y predecible por medio del arte organizatorio de un mundo administrado, con lo que ella misma acabaría acercándose a las pretensiones de una investigación natural genuina. Si ésta lograra investigar la naturaleza de la sociedad con el fin de dominarla, ¿no se habría convertido en una interlocutora de pleno derecho de las ciencias naturales?

Una cuestión enteramente diferente es la de si hay o no límites a un desarrollo de este tipo, y si tal desarrollo es deseable o no. Pero esta pregunta podría ser idéntica a la de si es simplemente posible. No es difícil imaginar al hombre-masa del futuro como un genio de la adaptación y de la prosecución exacta de reglas. Pero sigue estando en el aire si un entrenamiento social de ese tipo tendría alguna oportunidad de futuro si al mismo tiempo no se despiertan y cultivan también las potencias de libertad del hombre. El contenido cultural de las ciencias del espíritu podría nuevamente convertirse en un factor vital indispensable para el futuro.

Vale la pena preguntarse, por ejemplo, hasta qué punto las nuevas formas de almacenar información abren verdaderas perspectivas

de futuro dentro de las ciencias clásicas mismas, en las ciencias del espíritu históricas y filológicas. Piénsese en la cantidad de consecuencias que están apareciendo a la vista de todos en esta era de la reproducibilidad. ¿Quién podría dar marcha atrás a todo eso? Y sin embargo: ¿es pura ganancia? Nuevas mediaciones mecánicas del tipo más diverso han acabado por apartar por completo la imagen del investigador moderno del viejo modelo del *homo litteratus*, solo ante la hoja en blanco, con su pluma y su tintero, laboriosamente ocupado con viejos folios escritos o impresos. Para quien hoy no sabe ya escribir sin máquina de escribir, no sabe calcular sin calculadora, o no sabe vivir sin el plan exacto del flujo de información que le inunda, para él la oportunidad de hallar su propia identidad, que es como la de expresarse a sí mismo, se aleja a fronteras cada vez más remotas. ¿Dónde queda su escritura, la de sus manos y la de su espíritu? El banco de datos del futuro volverá a desplazar aún mucho más esas fronteras. Masas ingentes de información podrán ser invocadas a placer. Pero su consulta y la obtención de la comprensión que pueda estar latente en ellas ¿podrán invocarse también?

¿Tendremos que concluir que el papel especial de las ciencias del espíritu para la vida social de la humanidad estará agotado en un plazo previsible? ¿O tenemos motivo para suponer que los progresos técnicos, de los que sin duda tampoco ellas tardarán en servirse, no tienen otro significado que el puramente técnico? ¿O habría incluso que tomar en consideración la posibilidad de valorar negativamente ese desarrollo? La pregunta podría también formularse de otro modo, con lo que se abriría también una perspectiva más universal: ¿la prosecución de la revolución industrial llevará a un estrangulamiento de la articulación cultural de Europa y a una generalización de una civilización mundial estandarizada, en la que la historia del planeta quede suspendida en el estadio ideal de una administración mundial? ¿O, por el contrario, la historia seguirá siendo lo que es, con todas sus tensiones y catástrofes y con toda la diversidad de sus diferenciaciones, tal como la conocemos en su esencia desde la Torre de Babel?

Pero antes de considerar esta pregunta será indispensable revisar de nuevo la cuestión de la contraposición entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza. Desde el frente de las segundas nos llegan en los últimos tiempos mensajes que proclaman que el viejo dualismo entre ambas ha quedado atrás. Y este resultado se retrotrae a la imagen de lo que la filosofía actual entiende que deben ser las ciencias naturales. Es un hecho que la problemática epistemológica del siglo XIX y sus consecuencias para la teoría de la ciencia

tenían que desembocar en la distinción entre los conceptos de la naturaleza y de la libertad. Por detrás de ellos está la distinción kantiana fundamental entre el fenómeno y la cosa en sí, que termina recortando las pretensiones de vigencia de las categorías de nuestro entendimiento al dominio del fenómeno. Lo que la teoría del conocimiento del XIX estaba organizando por medio de estas distinciones y limitaciones eran las ciencias naturales matemáticas y su culminación en el edificio físico de Newton, el descubridor de la mecánica y la dinámica del universo.

Del otro lado se encuentran los conceptos de la libertad, que es como se llama desde Fichte a la aplicación, en la teoría de la ciencia, de la distinción introducida por Kant entre el hecho racional de la libertad y el dominio de los fenómenos. El discurso kantiano de la doble causalidad, la de la naturaleza y la de la libertad, indujo a error a más de uno, pues se prestaba a que se lo entendiese como una comprensible cooperación entre dos factores igualmente determinantes de lo que sucede en el mundo. Pero es seguro que Kant no lo entendía así. Para Kant era totalmente esencial distinguir entre la determinación inteligible del hombre y su manifestación empírica, y las manifestaciones empíricas en general, o sea, los fenómenos. Este entronque kantiano ha sido objeto de innumerables variaciones y discusiones bajo el rótulo de la dicotomía entre determinismo e indeterminismo, que no hizo sino intensificarse a lo largo del XIX. Pero en el fondo queda por saber de qué modo se puede pensar en una intervención de factores inteligibles sobre el acontecer empírico. Con los medios kantianos no se puede responder a esa pregunta. Pues la Ilustración kantiana consistía precisamente en asumir, como postulado de la razón, el primado de la razón práctica y de la determinación del hombre como libertad, sustrayéndolos así a toda obligación de explicarlos.

Cuando en nuestro siglo apareció el problema de la indeterminación en el seno mismo del micromundo de la física atómica, dentro de las ciencias naturales, algunos teóricos se precipitaron a postular que ahí estaba el lazo de unión perdido entre el mundo de los fenómenos y el de la libertad. No tardó en quedar claro que se había ido demasiado deprisa. Resulta raro querer definir la conciencia humana de la libertad como la capacidad de iniciar por propia voluntad una cadena de causas, siendo así que la libertad tiene menos que ver con la arbitrariedad que con la responsabilidad sobre nuestras acciones y por lo tanto con la autonomía de la razón moral. No tiene sentido pensar en la libertad como en una causalidad más dentro del mundo de los fenómenos.

Entretanto nos hemos ido haciendo conscientes de que la raíz misma del planteamiento kantiano sobre la tarea de la filosofía contiene cierta sombra de sospecha. Kant quería demostrar la validez de las categorías para el mundo de los fenómenos, con el fin de eliminar del mapa el famoso escándalo de la filosofía ya denunciado por él mismo: la idea de que la realidad del mundo exterior siga siendo una afirmación por demostrar. ¿Existe realmente algo así como una conciencia que se preocupa por sus representaciones y quiere cerciorarse de si éstas valen o no para la realidad? ¿Es que el hombre no es desde el comienzo parte de la gran evolución del universo, de modo que su estar en el mundo es el dato absolutamente primario, también para la ciencia natural? El sistema de los conceptos que ponemos en juego cuando queremos pensar sobre nuestra experiencia no necesita justificación alguna, porque es en sí mismo producto de la evolución natural, es parte de la adaptación del ser vivo a su entorno, de modo que constituye una condición existencial primaria que se justifica como tal.

Puede que la historia de la tierra y la del universo tengan que ser pensadas a una escala que sobrepasa toda nuestra capacidad de imaginar; puede que, por su parte, la historia del hombre sobre la tierra, así como la tradición histórica que ha conservado la humanidad sobre su propia «historia», resulte por comparación una verdadera insignificancia; puede, en fin, que la nueva perspectiva permita devolver metodológicamente el orden de la naturaleza a un acontecer procesual, a una historia, dentro de la cual la de los hombres acabaría por encontrar un lugar fácilmente explicable. Y que con esto se pueda dar por liquidado, al menos en principio, el viejo dualismo de naturaleza y libertad.

A una argumentación como ésta se le opone, desde el lado opuesto, lo que advertíamos más arriba sobre las transformaciones que ha experimentado el estilo de las ciencias del espíritu y la preponderancia de las ciencias sociales. También en otras ciencias de la cultura, por ejemplo bajo el lema del estructuralismo, se ha afianzado un modelo explicativo que prometía poner en claro dominios tan inasequibles como las tradiciones míticas de los pueblos, el misterio del lenguaje o los mecanismos del inconsciente. ¿Estamos realmente a punto de entrar en una era posthistórica hecha de estructuras fijas, aunque sea sobre una base evolucionista? Se podría imaginar esto, por ejemplo, pensando que en todos los logros culturales de la humanidad el gigantesco proceso de adaptación de los seres vivos al mundo alcanza, por así decirlo, su culminación. Permítaseme un ejemplo: Chomsky ha intentado comprobar la existencia de auténti-

cos universales lingüísticos por detrás de la diversidad de las lenguas existentes, unos universales que estarían en la base de las leyes gramaticales específicas de cada lengua real. Se le objeta hoy día que en esta empresa se dejó llevar en exceso por su propio idioma, el inglés. Sus resultados no lograron el reconocimiento de una vigencia «universal».

Nos quedamos, pues, con la diversidad de lenguas, y dentro de ella con parentescos y diferencias. La estructura predicativa de la sintaxis indoeuropea resulta ser, pues, una peculiaridad histórica; otros mundos lingüísticos en los que intentamos pensar nos prometen otro tipo de claves. Ahora bien, aunque el lenguaje no sea universal en el sentido de un principio gramatical unitario para todo idioma posible, sí se lo debe considerar como una de las dotaciones más importantes del hombre en la etapa evolutiva relativamente tardía que es la nuestra. Y no es nada lógico o natural que el pensamiento de la ciencia moderna, con sus métodos de medición y objetivación, sea capaz de comprender esto así, cuando en otros lugares todo se experimenta como simultáneamente presente, por ejemplo, en culturas cuya conciencia tiene más presente lo ambiental, incluso los olores, es seguro también que lo lingüístico se articula de otra manera.

O tomemos otro ejemplo. Poco a poco nuestro conocimiento de la historia de la tierra y de cuanto ha sucedido en su superficie se va acercando a los espacios temporales en los que empieza a haber más huellas humanas y en los que se reconstruyen primeros nexos históricos. No es irracional suponer que con el tiempo la investigación nos irá proporcionando una densidad cada vez mayor de datos y una imagen cada vez más compacta del pasado del hombre. Ya ahora ocurre a veces que podemos afirmar con certeza una conexión entre prehistoria y tradición histórica. ¿Significa todo esto que nos acercamos a una época en la que existirá una verdadera ciencia unitaria? Quizá logre esa ciencia evitar la parcialidad del llamado fisicalismo y hacer pensables conexiones entre datos pertenecientes a escalas terriblemente diferentes, relacionando la evolución del universo con el breve tiempo de la historia de la humanidad sobre el que se ha conseguido hacer luz. Pero mi pregunta es: ¿implicará esto que las peculiaridades de las ciencias del espíritu que conocemos acaben desvaneciéndose en un nuevo edificio metodológico uniforme?

¿Nos permite la experiencia de nuestro siglo sacar alguna conclusión en relación con esta pregunta que concierne a nuestro propio futuro? Yo creo que sí. Por un lado, está la tendencia a unificar nuestra imagen del mundo y nuestro comportamiento dentro de él, que es

el correlato de la tendencia más general a la homogeneización asociada a la creciente movilidad de los hombres en la sociedad actual; por el otro, está la tendencia a la diferenciación, así como a una nueva articulación de diferencias que habían permanecido ocultas hasta ahora. Del mismo modo que el Romanticismo despertó los espíritus de los pueblos a una nueva vida, asestando así un fuerte contragolpe al ideal constructivo del Racionalismo, también en la vida política actual estamos asistiendo a movimientos que contrarrestan la centralización creciente y la formación de territorios de poder demasiado grandes. Los Estados nacionales soberanos del pasado, que reposaban en el poder efectivo y en la soberanía de la autodefensa, están desapareciendo cada vez más bajo la presión de las grandes potencias. Y sin embargo en todas partes vemos surgir al mismo tiempo aspiraciones de autonomía cultural que contrastan curiosamente con la realidad de las relaciones de poder. Incluso en Europa vemos algo de esto, por ejemplo con la emancipación de Irlanda respecto del Estado británico, o con la pugna lingüística entre flamencos y valones, o con las aspiraciones secesionistas que en la actualidad crean tensiones entre Cataluña y Castilla. Lo más probable es que todo esto vaya a más, en dirección hacia un autonomismo cultural regional, semejante al que inteligentemente se ha venido cultivando en la Unión Soviética desde hace mucho, y donde este fenómeno ha representado una especie de válvula de escape para la presión ejercida por la economía rusa planificada y el sistema monopartidista.

Sin embargo es a nivel global donde estas tendencias del futuro se anuncian con más nitidez y acuñan su impronta sobre el final de la era colonial con todos sus desconciertos. Muchos países viejos echan a andar por nuevos caminos, nuevos países buscan los viejos caminos. Europa parece ganar así una nueva actualidad. Es la que tiene una experiencia histórica más rica. Pues dentro del espacio más reducido posee la mayor multiplicidad en todos los terrenos, el mayor pluralismo de lenguas, políticas, religiones y razas, con otras tantas tradiciones que ha tenido que aprender a gobernar desde hace muchos siglos. La actual tendencia a igualarlo todo, a desdibujar las diferencias, no debe inducirnos al error de creer que el enraizado pluralismo de culturas, lenguas y destinos históricos pueda o incluso deba ser reprimido. La tarea podría ser más bien la opuesta: desarrollar cada vez más la vida propia de las regiones y de los grupos humanos, con sus formas y estilos de vida, en el marco de una civilización cada vez más niveladora. En un mundo industrial que amenaza con volvernos a todos apátridas se produce espontáneamente la necesidad de una patria. ¿Y cuál es el resultado?

Hay que guardarse de introducir en estas ideas de coexistencia de lo diverso falsas pretensiones de tolerancia o, mejor dicho, un falso concepto de la tolerancia. Es un error muy extendido creer que la tolerancia es la virtud de prescindir de lo propio y de dar a los demás el mismo tratamiento. En esto tenemos que preguntar a nuestra propia historia europea. Contemplamos en ella guerras confesionales sangrientas y devastadoras, que destrozaron Europa como consecuencia de la Reforma a comienzos de la Edad Moderna; o vemos cómo en el siglo XVII la presión islámica tropieza a las puertas de Viena con una resistencia que no puede vencer. Hasta el día de hoy advertimos cómo la intolerancia y la represión violenta del otro determinan la lucha por la hegemonía mundial. Y se pregunta uno si los ideales de una humanidad ilustrada y de la tolerancia están en vigor en alguna parte. Y sin embargo sí podremos afirmar una cosa: sólo donde hay fuerza hay tolerancia. Tolerar al otro no significa en modo alguno que uno no sea plenamente consciente de su propio ser irrenunciable. Es más bien la propia fuerza, sobre todo la de la certeza de la propia existencia, lo que nos hace capaces de tolerar. Creo que la práctica de semejante tolerancia, tal como se la ha experimentado sobre todo en la Europa cristiana con tanto sufrimiento, es una buena preparación para las grandes tareas que esperan al mundo.

Y del mismo modo que la tolerancia tiene que basarse en la fortaleza interior, algo semejante ocurre con la objetividad científica que se presupone en las ciencias del espíritu. Tampoco en este caso hay que pensar en renunciar a uno mismo, en apagarse a sí mismo en beneficio de la vigencia de lo ajeno, sino más bien en poner en juego lo propio para conocer lo diferente y poder reconocerlo. La verdadera tarea de la humanidad en el futuro va a ser la tarea, en un campo auténticamente globalizado, de la coexistencia de los hombres sobre el planeta. No me atrevo a afirmar que las ciencias del espíritu tengan aquí su cometido. Creo que sería preferible invertir los términos: las tareas que van a ir surgiendo en medida cada vez mayor con este entrelazamiento pluralista de la humanidad son las que van a plantearles a las ciencias del espíritu sus nuevos objetivos. Serán objetivos de indagación histórica de las lenguas, las literaturas, el arte, el derecho, la economía, las religiones, una indagación que influirá directamente en las relaciones actuales.

Me gustaría mostrar lo que, en mi opinión, es la conclusión general de todo esto de la mano de un ejemplo particular: el papel que puede desempeñar la historia de las religiones en una era de ateísmo, y que tendrá que desempeñar por necesidad. Las huellas

más antiguas del fenómeno religioso que conocemos son las prácticas de culto funerario. Es donde por primera vez se reconoce el sello del ser humano como tal, y creo que no deja de ser profundamente significativo que hasta en los sistemas ateos del presente, y también en un futuro cercano, este tipo de prácticas vayan a seguir teniendo una fuerza determinante. Ritos de enterramiento, monumentos fúnebres, cementerios, ritos de luto y planto: todo esto se articula de las formas más variadas entre los hombres y apunta más allá de los límites de las costumbres religiosas administradas por las iglesias. Y no por eso va a dejar cada iglesia de poder afirmar, según su propia convicción, que ella constituye el camino verdadero para la salvación. Esto no puede cambiar en nada la universalidad con la que formas de vida y muerte religiosas o ya profanas acompañan a la humanidad. Aquí están vivas realidades de la experiencia de la existencia humana que nadie puede dejar de lado, y que ningún poder del mundo puede reprimir.

Se me podrá preguntar, obviamente, si en la era de la igualación y de una creciente civilización mundial va a poder seguir subsistiendo la fuerza de las costumbres de la vida, de las actitudes de la fe y de las formas de los valores. Pues bien, creo que es justamente la consideración de esas fuerzas, de su permanencia en la vida cultural de los hombres, lo que en definitiva avalará o no internamente la expansión de la actual civilización mundial. Y afirmo también que un elemento de la productividad de las llamadas ciencias del espíritu es que aguzan la mirada para reconocer la fuerza de la permanencia de la vida vivida, y que contribuyen de este modo a que las tareas del futuro se encaren desde una mejor experiencia de la realidad.

Y, por supuesto, no sólo va a haber diferenciaciones cada vez mayores, sino también creación de grandes espacios dentro de los cuales tendrán que despertarse nuevas solidaridades que acabarán por entrar en los sentimientos vitales de todo el mundo. Ésta es una tarea que se le plantea también a Europa para su propio futuro. Pero a la larga esta reflexión actual que estamos intentando conjuntamente es ya una ilustración de esa pregunta. ¿Qué puede ser todavía Europa en el seno de un mundo transformado, dentro del cual su cuota de participación en la configuración del mundo, no sólo en la política de poder, sino también en muchos otros aspectos, va a quedar reducida a proporciones más modestas? Por delante de toda posible configuración política de una Europa unitaria, creo que lo que es una realidad es su unidad espiritual, y creo también que ésta constituye además una tarea, que tiene su fundamento más hondo en la conciencia de la multiplicidad y variedad de esta Europa nues-

tra. Me parece que su signo vital más visible, y su aliento espiritual más profundo, aquel en el que Europa se hace más consciente de sí misma, es el hecho de que, en el concurso e intercambio de las culturas, ella sea capaz de retener en todo momento la conciencia de la peculiaridad de sus tradiciones vivas. Cooperar en esto me parece la contribución más duradera que tienen por delante las ciencias del espíritu, no sólo para el futuro de Europa, sino para el de toda la humanidad.

11

SOBRE KUNO FISCHER COMO PUENTE HACIA HEGEL EN ITALIA

La fama de Kuno Fischer fue grande, su prestigio en el mundo culto de fines del XIX y comienzos del XX fue prácticamente intocable. Se cuentan historias sobre él, verdaderas unas, inventadas aunque acordes con la realidad otras, que muestran que como profesor de Heidelberg (desde 1872) se le consideraba allí como un tesoro, y se le llenó de distinciones y honores. Fue ciudadano de honor de la ciudad, obtuvo la medalla del «Zähringer Hausorden», «Geheimer Rat 1. Klasse»* y tenía trato de «Excelencia». Su 80 cumpleaños se celebró en verano de 1904 con un volumen de homenaje[1], celebraciones académicas, procesiones de antorchas de los estudiantes, todo a lo grande. Y cuando unos años más tarde, el 3 de julio de 1907, falleció, llegaron a Heidelberg condolencias de toda Europa. Wilhelm Windelband, el que le sucedió en la cátedra de filosofía «Ruperto-Carola», hizo un discurso conmemorativo[2] en el que se refleja la imagen de este hombre, este verdadero «estandarte de Heidelberg» (p. 6), en todo su esplendor y, por el mismo motivo, algo distante. Parece una reliquia de una época en realidad ya concluida.

* Título honorífico de «consejero áulico secreto de primera clase». (*N. de los T.*)

1. Con el título *Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, y en el que colaboraron O. Liebmann, W. Wundt, Th. Lipps, B. Bauch, E. Lask, H. Rickert, E. Troeltsch, K. Groos; ed. por W. Windelband, Heidelberg, invierno de 1904.

2. *Kuno Fischer.* Gedächtnisrede bei der Trauerfeier der Universität in der Stadthalle zu Heidelberg am 23. Juli 1907 gehalten von W. Windelband, Heidelberg, invierno de 1907. (Incluimos entre paréntesis los números de página de las citas correspondientes a este opúsculo.)

Por supuesto, lo primero que destacó Windelband fue su dedicación principal a la cátedra:

> Así como en Francia Victor Cousin y los suyos crearon la figura del *professeur orateur*, también nosotros en Alemania hemos conocido formas semejantes de actuación académica en grandes historiadores como Treitschke, o historiadores de la literatura como Haym y Scherer. Sin embargo nadie llevó esta figura al grado de perfección estética como lo hizo Kuno Fischer, y de ahí la gran impresión que produjo a lo largo de medio siglo sobre toda la juventud académica, y con la que se perpetuará entre nosotros (pp. 12 s.).

De hecho el centro de gravedad del trabajo filosófico de Fischer fueron desde el principio sus cursos. También su gran producción como autor está en estrecha relación con su actividad lectiva. «Todo lo que enviaba a la imprenta», afirma Windelband, «tenía que haber pasado primero la prueba de fuego de la cátedra» (p. 18).

Hoy en día, noventa años después de su muerte, es seguro que sólo una pequeña porción de sus muchos escritos ha quedado en la conciencia de nuestra educación superior. Aun así, los historiadores de la literatura no dejarán de recordar sus estudios sobre Goethe, sus interpretaciones de la *Ifigenia*, del *Tasso* y sobre todo del *Fausto*, en las que se advierte y promueve intensamente la presencia de Goethe en el mundo de fines del XIX. Pero, claro está, lo primero que asociamos con el nombre de Kuno Fischer son los diez tomos de su *Geschichte der neuern Philosophie* (Historia de la filosofía moderna). El autor inició esta obra en 1852 con un volumen sobre Descartes, y la terminó exactamente cincuenta años más tarde con otro sobre Hegel. Ésta es en verdad la obra de su vida. Con su precisa reconstrucción de los grandes sistemas de la filosofía moderna hasta Schopenhauer, la *Geschichte der neuern Philosophie* de Fischer es, dentro del siglo XIX, el complemento más importante de la *Historia de la filosofía* de Hegel, cuyo centro de gravedad era en realidad la filosofía griega, y que lamentablemente es una muestra de trabajo editorial superficial sobre el legado póstumo de Hegel. Por supuesto que a la muerte de Fischer no se pensaba en su obra como un complemento de esa otra. El neokantianismo presidía la filosofía universitaria, y a Fischer se le consideraba ante todo como a un precursor suyo. En este contexto se dio especial importancia a un trabajo suyo sobre Kant, cuya primera edición fue publicada en 1860. Este trabajo dio un impulso tan potente al renacimiento kantiano que la universidad de Königsberg concedió a su autor nada menos que el título de «redescubridor de Kant». El tema aparece

también en el discurso de Windelband cuando comenta este libro sobre Kant:

> Esta obra, que en el marco de la literatura kantiana, inabarcable a estas alturas, parece ahora y siempre ocupar la posición más destacada, ha sido sin duda una de las que más éxito han tenido en el desencadenamiento del movimiento neokantiano, determinando la filosofía de los últimos decenios del siglo XIX en Alemania y también más allá de nuestras fronteras (pp. 24 s.).

Desde la perspectiva de ese momento las cosas no podían verse de otro modo. Y sería aberrante querer apartar de los logros de su vida éste de haber reintroducido a Kant en la conciencia crítica de la discusión científica.

Y sin embargo ésta es sólo la mitad de la verdad sobre Kuno Fischer. A escala europea, su manera de hacer historia de la filosofía fue menos la de ser el revitalizador de Kant que la de un alumno de Hegel bien entrenado críticamente. Esto ocurrió por obra y gracia de un pequeño libro que ahora se ha reeditado. La *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre* (Lógica y metafísica o teoría de la ciencia) de Kuno Fischer ([1]1852) se publicó inicialmente como un «libro de texto para los cursos universitarios». Por entonces el autor aún no firmaba como catedrático, sino como «docente de filosofía en la Universidad de Heidelberg». Esta *Lógica* se encuadra, pues, en la primera época heidelbergiana de Fischer, que se inicia en 1850 con su tesis de habilitación, y que al cabo de unos pocos gloriosos semestres terminó para el joven genio de los cursos universitarios con una acusación de panteísmo procedente de círculos eclesiásticos.

En un sentido estricto Kuno Fischer no era exactamente un hegeliano. No pertenecía al círculo de los discípulos de Hegel, ni siquiera tras su muerte en 1831. Sin embargo, siendo estudiante en Halle, Fischer fue ganado para el hegelianismo por los partidarios de Hegel en esa universidad, sobre todo por Johann Eduard Erdmann, con quien presentó en 1847 su tesis doctoral. Y así es como a mediados del siglo XIX este joven «docente privado»* de Heidelberg representaba, más que casi ningún otro, la presencia de Hegel en el pensamiento filosófico.

La versión que se publica ahora de esta *Lógica y metafísica o teoría de la ciencia* de Fischer, la primitiva, despojada de los añadidos y modificaciones que atrajo sobre ella el triunfo del neokantis-

* Situación del profesor que ya se ha «habilitado», pero no tiene aún una cátedra propia. (*N. de los T.*)

mo, constituye el testimonio más importante y de más impacto internacional de esa representación del pensamiento de Hegel, que el autor defiende sobre todo contra el materialismo de Feuerbach en un prólogo del mismo libro:

> En Feuerbach se ha impuesto, frente a la lógica y sus conceptos, un acalorado movimiento del ánimo que nos explicamos mediante motivos psicológicos, y que por su carácter patológico no podía tratar el objeto que combatía de modo crítico, sino sólo dogmáticamente (pp. 6 s.).

Contra semejante «alogismo» el joven Fischer defiende la lógica como una «ciencia de los conceptos» no sólo formal, sino llena de contenido ontológico (*ibid.*):

> La lógica es la ciencia de los conceptos. La ciencia de los conceptos es el conocimiento de la realidad en su conjunto. Así que la lógica es el conocimiento de la realidad en su conjunto, o metafísica.
>
> La ciencia de los conceptos es el conocimiento de la realidad consciente, esto es, de la ciencia. De modo que la lógica es la fundamentadora científica de las ciencias, o teoría de la ciencia (p. 21).

Con esta forma de determinar el tema queda diseñado al mismo tiempo el marco de referencia filosófico trascendental dentro del cual se mueve la apropiación de la *Ciencia de la lógica* de Hegel por Fischer.

El propósito del propio Hegel con su *Lógica* es llevar a su culminación la filosofía trascendental fundamentada por Kant[3]. Y, en su secuencia, Fischer es el primero que comprende el alcance universal y sistemático de la manera kantiana de entender la filosofía trascendental. Al mismo tiempo Hegel opina que la «teoría de la ciencia» de Fichte no logra realmente cumplir y llevar a término su gran objetivo de desplegar, a partir de la autoconciencia, la totalidad del saber humano. La teoría de la ciencia de Fichte se proponía precisamente eso. Y tal cosa se hacía tangible en una sola palabra, cuando Fichte declaró que entendía la palabra *Tatsache* (lit., cosa de hecho) como *Tathandlung* (acción de hecho), con lo que declaraba explícitamente a la autoconciencia como la instancia que forma el horizonte que rodea y sujeta todo lo que nosotros tenemos por «ente», o sea, todo lo que es. Fichte veía en la espontaneidad de la autocon-

3. *Vid.* a este respecto mi trabajo «Die Idee der hegelschen Logik», en H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* III. *Neuere Philosophie: Hegel-Husserl-Heidegger*, Siebeck-Mohr, Tübingen, 1987, pp. 56-86.

ciencia la verdadera «acción de hecho». La acción autónoma de la autoconciencia de determinarse a sí misma, que Kant había formulado como esencia de la razón práctica por medio del concepto de la autonomía, sería en lo sucesivo la fuente de la que manaría toda verdad del saber humano.

Fischer se atiene por entero a este contexto cuando caracteriza la lógica de Hegel como el intento de «fundamentar la filosofía de la identidad en un sentido fichteano, o de elevarla a la condición de teoría de la ciencia» (p. 16). Bajo la idea de la «lógica como metafísica o teoría de la ciencia» resume el curso de la filosofía de Kant a Hegel según el siguiente esquema:

> No hay conocimiento sin las categorías o conceptos que los forman (Kant). No hay categorías sin una autoconciencia que las produzca. No hay autoconciencia (productiva) si no es absoluta (Fichte). La autoconciencia no es absoluta más que si espíritu y naturaleza son idénticos (Schelling). Esta identidad (la razón) no puede ser sabida si la razón autoconsciente, esto es, el espíritu, no constituye el principio unánime del mundo (Hegel) (p. 9).

En un pasaje más tardío la posición clave de Fichte se expresa de una manera aun más clara:

> La filosofía de la identidad alcanza su forma lógica por medio de Hegel. La lógica de Hegel libera el principio de la identidad del dogmatismo de la filosofía de la naturaleza y está por lo tanto con Schelling en la misma relación que Fichte con el dogmatismo kantiano.
>
> El principio de la teoría de la ciencia es la autoconciencia absoluta bajo la forma del yo subjetivo. De ahí sale el principio de la identidad. Schelling reconoce la identidad como naturaleza, esto es, dogmáticamente. Hegel concibe la identidad como espíritu, esto es, críticamente (pp. 45 s.).

Esta diferencia entre Schelling y Hegel, mediada por Fichte, se afirma en el siguiente principio metódico:

> Para poder concebir las categorías, éstas tienen que ser producidas, pues son actos originarios de la inteligencia [...]. De modo que la lógica tiene que fundarse sobre el punto de vista trascendental de la autoconciencia (pp. 56 s.).

Una significación especial adquiere la interpretación que hace Fischer del comienzo de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, con el muy discutido desarrollo de sus tres primeras categorías. Como es

sabido, para desarrollar su lógica, Hegel se remonta, más allá de Platón y Aristóteles, a los presocráticos y empieza su lógica con Parménides, esto es, con el ser y la nada, y llega finalmente al «devenir» de Heráclito como unidad de ser y nada. El modo como ha de conducir este movimiento, este progreso dialéctico del ser al devenir, es la discutida audacia idealista con la que Hegel había introducido el edificio de su sistema. Pues bien, éste es también el punto en el que se hace productiva hermenéuticamente la idea de Fischer de interpretar este pasaje desde el trasfondo fichteano de Hegel. Leemos ahí que el ser es un acto del pensar:

> La presentación habitual no ve en el ser un acto del pensar, esto es, no ve el ser lógico; no se piensa el ser, sino que meramente se lo representa; no se trabaja dialéctica sino dogmáticamente, con lo que se comete deslealtad para con el espíritu de la dialéctica, tomando los conceptos como si fuesen dialécticos y capaces de moverse al margen del pensar (p. 66).

Ésta era la interpretación de Hegel que preparaba Kuno Fischer, sin apartarse de la intención básica de Hegel.

La *Tathandlung* (acción de hecho) de Fichte fue traducida al italiano por *attualismo*. Como he podido comprobar tanto en mi estudio de la historia efectual de Hegel como en numerosas visitas a Italia, es en este país donde sin duda el tratado de lógica de Kuno Fischer ha tenido un efecto de más largo alcance. Allí fue, especialmente, la Escuela de Nápoles la que, a través de Bertrando Spaventa (1817-1883), enlazó directamente con Kuno Fischer[4] y alcanzó con Benedetto Croce (1866-1952) y Giovanni Gentile (1875-1944) en nuestro siglo una magnífica autonomía. Yo mismo me he encontrado con alumnos de Gentile que me han hablado en los tonos más elogiosos de la labor de mediación realizada por Fischer. En Alemania no conocíamos tan bien esta rama de la pervivencia del idealismo alemán. Sólo con la secuela de Wilhelm Dilthey y su influencia sobre el movimiento fenomenológico se le ha abierto en nuestro siglo a la presencia de Hegel un nuevo campo del pensamiento, que ha seguido siendo fecundo en las ciencias del espíritu históricas y en su reflexión filosófica hasta el día de hoy. Todo ello contribuye a revalorizar el opúsculo de Fischer de 1852, que vale hoy la pena releer como contribución de Kuno Fischer a la expansión del idealismo alemán en lo que fue su primera versión.

4. Cf. por ejemplo Spaventa, «Le prime categorie della logica di Hegel» (1864), en Íd., *Scritti filosofici*, ed. por Giovanni Gentile, Napoli, 1900.

12

NIETZSCHE Y LA METAFÍSICA

No es tarea fácil para mí abordar el tema que ustedes han decidido volver a considerar y revitalizar reuniéndose aquí. Y tampoco me parece una tarea menor implicar en el tratamiento del tema «filología y filosofía en el pensamiento de Nietzsche» el diálogo intelectual con Martin Heidegger. Pues en las últimas décadas Heidegger centró el diálogo de su vida en una conversación a dos con un Nietzsche sobre el que quería volver a pensar.

Espero obtener su comprensión si hago uso un poco aquí de la prerrogativa de la edad. La manera más fácil de empezar para un anciano es retrotraerse a su juventud. Entre 1900, año en que cerró los ojos Nietzsche y abrí yo los míos, y el momento actual, se extiende el tiempo de cuatro generaciones, junto con todos los vuelcos y catástrofes de nuestro siglo. A pesar todo, es la misma tarea la que todos estos tiempos y épocas arrojan sobre nosotros, sobre los filólogos clásicos, que vienen aquí en busca de una renovada solidaridad, y sobre los filósofos que intentan proseguir su trabajo bajo el impulso espiritual de Heidegger. Creo que todos nosotros tenemos motivos para ver con claridad lo que exige de nosotros el mundo actual en lo que se refiere a apertura personal a los encuentros, en Alemania, en Europa y más allá de Europa. Me refiero al encuentro de todos los que se preguntan, porque quieren saberlo: ¿de dónde venimos?, ¿a dónde vamos? Y es tarea de todos nosotros hacer posible que nos encontremos por encima de las generaciones y de toda clase de diferencias y contraposiciones. Un mismo destino universal nos concierne a todos. Sin duda uno de los grandes pensadores que comprendieron esto más pronto fue Nietzsche. Otro es Heidegger,

quien trabajó con tenacidad por volver a los comienzos para poder reconocer el curso del destino del mundo y prepararnos para él.

¿Cómo estaban las cosas en 1900 en Alemania en cuanto a la recepción de Nietzsche? Creo que una anécdota ayudará a verlo. El padre del gran filólogo Karl Reinhardt, que había sido director de un Instituto de Bachillerato en Fráncfort del Meno y se había ganado un merecido prestigio en la búsqueda de nuevas formas educativas, recibió un día la visita de un viejo amigo de juventud de Nietzsche, Paul Deussen, un nombre bien conocido por sus traducciones del sánscrito y en general por la resuelta inmediatez con la que leía las *Upanishad* (como si los antiguos sabios de la India se refiriesen a Kant). La anécdota misma es fiable y muy reveladora. Se hallaba, pues, Deussen de visita en casa del padre de Reinhardt, y bajando las escaleras comentó: ¿Te has enterado? Resulta que han descubierto que Nietzsche era un gran hombre. ¿No es para morirse de risa?

Ésta fue una primera recepción, y nada menos que por parte de un compañero y amigo de estudios de Nietzsche. Y Deussen no era un cualquiera: era un indólogo y filosófo de renombre mundial. De modo que así empezaron las cosas: apenas se dio cuenta nadie de que algo estaba empezando. La tragedia de la vida de Nietzsche es suficientemente conocida como para que valga la pena que yo la recuerde ahora. Pero ciertamente tiene sentido preguntarse cómo es que, desde su muerte hasta ahora, su figura y su energía de pensador han logrado imponerse con tanta fuerza.

Más o menos por la época en la que yo empecé mis estudios, durante la primera Guerra Mundial y tocando ésta ya a su final, la obra de Nietzsche empezaba a ser recibida en los medios académicos. Antes de 1918 no recuerdo un solo caso de que un catedrático de filosofía se hubiese arriesgado a dar un curso sobre Nietzsche, con la única excepción de Georg Simmel. Habría sido desacreditarse ante los colegas. Pero entonces empezó a cambiar la cosa. Y recuerdo el papel que tuvo en ello Max Scheler, uno de los pensadores que con más sensibilidad detectaron el espíritu de la primera mitad del siglo XX. Valdría la pena volver sobre Scheler y, tomando pie en su trabajo, replantearse algunas cosas para arrojar una luz distinta sobre nuestro futuro. Scheler desarrolló la fenomenología de los valores. Y éste es ya un aspecto que podemos reconducir a Nietzsche. A él se le conocía como el transformador de todos los valores. En la secuencia de Max Scheler uno de mis primeros profesores de filosofía, Nicolai Hartmann, que se sintió estimulado por Nietzsche y animado por Scheler, desplegó en su *Ética* esta filosofía de los valores hasta hacer de ella un sistema de valores universal.

Entre los valores de los que habla está el de «pasar de largo». Es ésta una fina observación de Hartmann sobre la que hoy mismo tendremos ocasión de volver, con motivo de una prueba poética que me propongo hacerles al final de esta conferencia.

En fin, no necesito volver a recordar los abusos que cometió más tarde el fascismo con este Nietzsche academizado y domesticado. La época en la que Nietzsche pasó a primer plano es la Italia de Mussolini y su ambiente acuñado en parte por la predilección que por Nietzsche sentía D'Annunzio. Un verdadero prefascista, Alfred Baeumler, seguiría más tarde dirigiendo en Berlín la política cultural del *Reich* de Hitler. Ya en 1933 Baeumler había presentado en un pequeño volumen de la editorial Reclam una nueva interpretación de Nietzsche centrada en la idea de que éste había predicado el superhombre, lo que equivale a decir la nueva sabiduría, la voluntad de poder. En cambio Baeumler tenía curiosas reticencias en relación con la doctrina del eterno retorno de lo igual, que no era capaz de tomar filosóficamente en serio.

Se advierte, pues, cómo en estos ambientes prefascistas, y bajo la influencia de alguien como Bauemler, se dio una relevancia absoluta a una de las posibles perspectivas sobre Nietzsche por razones políticas. No es difícil imaginar hasta qué punto, y por lo mismo, se acabaría más tarde demonizando a Nietzsche. Al final del tercer *Reich*, y siendo yo rector de la universidad de Leipzig, los rusos —como se menciona en el prólogo— pretendieron de mí que tachase el nombre de Nietzsche de la lista honorífica de los antiguos alumnos de esa universidad, una lista que se iniciaba con nombres como Altdorfer y Durero. Yo les contesté: «Imposible. Eso sería ponerse en ridículo». Les propuse entonces, como alternativa, suprimir la lista completa. Y es lo que se hizo. Así el oficial ruso había cumplido sus órdenes y yo no me había sometido. Allí donde no se tiene capacidad de decisión, la única forma de poner de manifiesto el sinsentido es obrar así. Hasta el fin del régimen la lista de honor de la universidad de Leipzig no volvió a imprimirse en las guías académicas.

Cuando los americanos liberaron Leipzig en 1945, unas semanas más tarde fui en bicicleta a la zona de Naumburg, pues estaba intentando que los americanos nos devolviesen a mi alumno Volkmann-Schluck, al que tenían prisionero. Lo menciono porque tuve que pasar junto al pueblo en el que nació Nietzsche, Röcken, y visité de paso su tumba: unas simples planchas de hierro al borde de la iglesia, rodeado de las tumbas de sus familiares. A la vuelta pensaba: ¡Qué curioso! Un hombre que decía: yo soy dinamita. ¡Y que verdaderamente lo era! ¿Cómo será eso: que alguien diga de sí mismo: yo soy

dinamita? Lo único que uno pensaría es que alguien así está loco. Y así era. ¡Y sin embargo era realmente dinamita! Más tarde empezó a entenderse todo esto, y sólo por el lado fascista. Manfred Riedel ha recordado recientemente una conversación que tuvo lugar en la radio de Fráncfort entre Adorno, Horkheimer y yo a propósito del cincuentenario de la muerte de Nietzsche. Yo acababa de hacer de mediador para facilitar el regreso de ambos de América a Fráncfort. La conversación acaba de publicarse. Hay un punto en el que parece que algo se ha perdido por razones técnicas. Es cuando Horkheimer intentaba explicar que Nietzsche había perdido la confianza en la fuerza solidaria, moral y espiritual de la burguesía, y que por eso no había hecho suyos los grandes ideales progresistas de reforma de la sociedad. A eso yo respondí: «Pero señor Horkheimer, ¡no pretenderá usted hacer de Nietzsche un reformador social progresista!».

No se hace justicia a Adorno y a Horkheimer descalificándolos por marxistas. Las cosas no son tan simples. Lo suyo era también una crítica a los efectos del pensamiento marxista con su orientación economicista. He mencionado aquella tertulia de 1950 con el fin de mostrar cómo el pensador que realmente era Nietzsche tenía que ir siendo incorporado poco a poco a la discusión. El propio Heidegger, una vez que empezó a comprender su equivocación con Hitler, estuvo a lo largo de los años treinta ofreciendo cursos sobre Nietzsche en la Universidad de Friburgo, que más tarde se hicieron asequibles al público cuando se publicaron a comienzos de los años sesenta.

¿Y cuál es realmente el tema? En la actualidad hay una discusión muy viva en toda Europa, pero sobre todo en Francia. Allí, tras el descubrimiento de Hegel y la fase heideggeriana, son cada vez más los que se ocupan de Nietzsche. No voy a entrar aquí en esas controversias. Ya lo he hecho en mis últimos trabajos, y para eso hace falta gente más joven y con nuevas energías que le permitan ver mejor las cosas. Yo sólo voy a recordar de qué va el asunto: va de la «superación de la metafísica». Éste es de hecho el planteamiento por el que Heidegger ha llamado, por así decirlo, a Nietzsche a la discusión. Y allí donde el propio Nietzsche ya no tiene respuestas, el reto se desplaza a todos los que intentamos pensar con Nietzsche siguiendo a Heidegger.

¿Qué es eso de la «superación de la metafísica»? Le debemos a Heidegger haber entendido la unidad interna y la estrecha conexión entre los conceptos básicos de la «voluntad de poder» y el «eterno retorno de lo igual». Son dos sentencias que se hacen oír en Zarathustra, el profeta del superhombre. No se pueden separar ambas doctrinas: el llamado superhombre y el eterno retorno de lo igual.

Pues es un «superhombre» aquel que puede vivir en las condiciones extremas de falta de salida sin salvarse de la desesperación pensando «ya pasará». No pasará, volverá siempre, una y otra vez: ésta es la doctrina del eterno retorno de lo igual. Una doctrina que, en lo que a mí se me alcanza, posee una inaudita fuerza apelativa. La idea es que no tiene sentido afirmar los valores reales del hombre, la veracidad, la sinceridad, el tacto, la vergüenza, la consideración, por el hecho de que en el más allá vaya a haber algún tipo de recompensa, ni evitar los correspondientes contravalores por miedo a un castigo. Aunque todo vuelva a ser igual, incluso aunque todo se venga abajo, seguirá habiendo ese único auténtico imperativo categórico, algo sin cuya razón práctica nosotros no seríamos. En esto Kant sigue teniendo razón.

Pues bien, uno de los grandes éxitos de Heidegger fue mostrar esto también en Nietzsche. La voluntad de poder vive en nosotros y se acrecienta al margen de cualquier objetivo particular sobre el cual deseamos tal poder. Ésta es la esencia de la voluntad de poder que Nietzsche muestra en todo lo que hacen los hombres. ¿Pero qué significa «poder»?

Si con lo que sigue demuestro estar queriendo convencerles, será un caso más de voluntad de poder. Eso es algo que siempre se puede decir. Y sin embargo también esta afirmación se encuentra bajo la importante reserva de que la vida no discurre sólo de esta forma ciega de acontecimientos que se repiten, sino que quiere y dice una cosa y no otra. O lo que es lo mismo: el problema no es sólo la verdad en el sentido extramoral del término. Mi reserva tiene que ver con lo que Heidegger ha denominado siempre la verdad del ser. Todo esto son cuestiones muy difíciles, relacionadas con la renovación o reasunción de la pregunta antigua por el ser y de la respuesta que ha proporcionado la metafísica. Todo el conjunto del destino europeo se reúne de pronto ante nosotros a los ojos de Heidegger, confrontándose con nuevas conexiones del ser y con los baremos de una humanidad global. De repente Europa se nos muestra bajo una nueva luz. Es el Occidente más allá del cual intentamos llegar con nuestro pensamiento.

Recuerdo que cuando vi el primer anuncio de un curso de Heidegger, la palabra «Occidente» formaba parte del título. Heidegger era plenamente consciente de que, por ejemplo, en China y en Japón se piensa en otras categorías diferentes de las de la tradición occidental. Y que no obstante el retorno a nuestros propios comienzos es indispensable para que Europa se mueva hacia su propio destino, sobre todo una vez que la ciencia y la técnica modernas han

acabado por transformar el conjunto del planeta en un gigantesco taller. No voy a entrar ahora en detalles. Sólo quisiera recordar que cuando Heidegger hizo su crítica al concepto del ser entre los griegos, colocándolo bajo el no muy afortunado término de *Vorhandensein* (estar dado), y oponiéndole los de *Zuhandensein* (estar a mano) y *Dasein* (estar ahí), lo que le importaba era comprobar si no seguiremos teniendo algo que aprender de los griegos.

Entronques de pensamiento que intentan ir más allá de estos conceptos, y que quizá estuviesen en condiciones de rebasar el sentido del «estar dado» —por ejemplo experiencias religiosas como el mensaje cristiano, o experiencias del budismo y del confucianismo— tal vez tampoco nos lleven suficientemente lejos, si seguimos pensando con nuestros conceptos. Tenemos que recordar que, en el nacimiento occidental de nuestra filosofía, la matemática tuvo un papel predominante. ¿Pero no habrá pese a todo en los comienzos, o tal vez en Aristóteles, algo que no se agote en la idea del estar dado? Yo al menos creo descubrir algo de eso en las ideas aristotélicas de *dýnamis* y *enérgeia*. *Dýnamis* es fuerza, conocemos la palabra «dinámica» por la física moderna. *Enérgeia* es una expresión que apenas se reconoce ya por detrás de la de «energía», tan profunda es la transformación que ha experimentado ese significado, entre otras cosas en virtud de las teoría de la voluntad. Si quisiésemos reflejar el sentido de ese término con un vocablo alemán —algo que Heidegger parece haberse propuesto también—, cabría traducir *enérgeia* por *Vollzug* (realización). Pero esto significa que ciertas cosas sólo están «ahí» si se las realiza; no basta con hacerlas objetos. En el momento en que mi reflexión se centra en ellas, dejan de ser lo que yo había visto en ellas. Y algo parecido sucede con *alétheia*, el término griego para la «verdad».

Si todo esto es correcto, nos hallamos ante un límite que no han podido mantener ni la metafísica ni su sustitución por las ciencias del siglo XVII, en particular por las pretensiones de verdad de la física cuyos resultados mantienen en vida la civilización técnica. Si el «estar dado» (*Vorhandenheit*) ha de ser lo mismo que la «verdad científica», y si ha de seguir siendo verdad que es un «hecho» lo que podemos «medir», entonces tal vez sea realmente verdad que con el inicio del siglo XVII empezó una fase que ha terminado llevándonos al nihilismo denunciado por Nietzsche: al eterno retorno de lo igual, o sea, a un estar activo que sólo reconoce lo que puede hacer. En Heidegger entran luego en juego conceptos muy distintos, sobre todo el del «juego» o el del «acontecimiento». Esto ya casi suena a cita de Nietzsche: No hay «hechos», sólo «interpretaciones».

Pero si todo esto es correcto, ¿qué es la verdad? ¿Es *alétheia* únicamente el desvelamiento que hace que algo esté presente? ¿O incluye un saber de la *léthe*, la gran corriente del olvido que los muertos sólo detienen un instante al atravesarla en el Hades, cuando les alcanza la sangre del sacrificio de Ulises? Aquiles se entera por Ulises de que su hijo Neoptólemo ha sido el verdadero vencedor de Troya. En versos incomparables nos narra Homero cómo la sombra de Aquiles retrocede alegremente para volver a hundirse en la *léthe*, en el olvido.

Es, pues, posible que ya entre los primeros griegos la palabra *alétheia* no se agotase en el poner de manifiesto y enunciar, sino que tuviese algo que ver con el ocultar y proteger. Y es posible también imaginar que Heidegger se vio llevado por este camino, porque siempre estuvo buscando a Dios. La pregunta es entonces si eso que lleva más allá de nosotros y de nuestra capacidad de saber no deberíamos pensarlo como una cosa que al mismo tiempo nos familiariza también con nuestras propias capacidades de pensar y entender. Sería un tipo de ilustración que no se vería confirmada por un ateísmo dogmático, porque muchas cosas siguen guardadas en nuestra memoria sin que lo sepamos, pero necesitamos «conservarlas» para que sigan contribuyendo a determinar nuestra experiencia vital. Todos sabemos que tras su error político de 1933 Heidegger soñó tal vez, o tal vez anheló, un mensaje de redención en Hölderlin.

Podría ser que cuando, después de esto, Heidegger se volvió a los griegos, pretendiese con Nietzsche, si no ver la «obra de arte del futuro», sí al menos ganar nuevas perspectivas a partir del espíritu que vive en las lenguas. Algo tiene que querer decir el que fuese en la lengua de la épica de Homero donde Parménides, con su poema doctrinal, intentó sus primeras audaces formaciones de conceptos como la de *tò ón*, el ser, y que fuese en esa misma lengua donde Empédocles proclamó su doctrina de las cuatro raíces del ser que más tarde se canonizarían como «los cuatro elementos». Es el enigma de la palabra y de la lengua lo que se oculta aquí.

Valdría la pena que nos demorásemos un poco más en la relación entre palabra y concepto. Cuando yo concibo ambas cosas en una es porque intento mostrar que uno de los grandes logros de nuestros días ha sido el modo como Heidegger ha vuelto a hacer hablar a ciertos conceptos; tal como lo ha hecho, no será fácil ir más allá de él. Quizá vuelva a haber un gran pensador como él, capaz de transformar también esto en nuevas figuras de la verdad. Pero es seguro que aún no hemos llegado tan lejos. Por el momento, y al contrario, tenemos que seguir sabiendo con Heidegger que nuestro

objetivo sigue siendo no sólo ver la verdad en el sentido de estar manifiesto, estar desvelado, sino al mismo tiempo la verdad de la realización de la existencia: el «ahí» del ser*, en el que se refleja tanto lo uno como lo otro, y en el que evidentemente la oposición de palabra y concepto se aguza de un modo muy especial.

«Concepto»: no hay en la antigüedad griega un término adecuado para ello. En la Edad Moderna «concepto» es el modo de aprehensión por el cual ganamos poder sobre algo. Esto es correcto. Pero hay otro sentido más de «concepto» que también conocemos todos. Me refiero a lo que en alemán llamamos *Inbegriff* (el contenido de un concepto), cuando decimos, por ejemplo, que el *Inbegriff* del descaro es una cierta actitud propicia a la inoportunidad o a una insistencia que uno no creería posible, o que algo es el *Inbegriff* de la capacidad de entrega. Otros usan este término de un modo que, como muestra Hegel, revela un alto sentido del ser: se refieren a la realización más pura de lo esencial, en la que no hay nada de inesencial, nada débil o a medias. También a esto se le puede aplicar el término de *Inbegriff* a la hegeliana. (Por supuesto, el uso predominante de «concepto» es hoy día el instrumental, que llega hasta la matemática, por más que ésta ejerza su propia fascinación como campo de investigación específica y no se limite a proporcionar a las ciencias de la naturaleza sus instrumentos de trabajo.)

Y bien, ¿qué decir de Nietzsche y la metafísica? De acuerdo con la investigación de los franceses, el punto débil de Heidegger fue quedarse por detrás de Nietzsche y recaer en la metafísica, empeñada en seguir preguntando únicamente por el ser, como si ésa fuese la pregunta filosófica fundamental. En Nietzsche sería totalmente distinto: una ciencia «alegre», un buen humor en el que una nueva salud vive y juega, porque ha superado sobre todo sus penas derivadas de las preguntas metafísicas, de todas esas formas de torturarse a sí mismo. Es claro, y las palabras introductorias de Manfred Riedel lo dejan bien patente para cualquier oído, incluso para el mío, que es en esto en lo que reposa la posición excepcional del arte. En él se realiza la unidad de creación y destrucción, de iluminación y oscurecimiento. Ya no más oposición entre el buen humor apolíneo y la ebriedad dionisíaca, como en el joven Nietzsche. La verdad sería la unión dionisíaca de la luz con la oscuridad, del crear con el destruir. Esta unidad es, pues, la verdadera verdad.

* Traducimos aquí *Dasein* por «existencia», con lo que se pierde la conexión etimológica de la oración siguiente, que juega con el «ahí» (*da*) del «estar ahí» (*Dasein*). (*N. de los T.*)

En este punto habría que hablar de la relación entre el ser y la apariencia, o al menos hablar sobre la forma como ambos, con esta vuelta al arte después de Nietzsche, se han mezclado en el juego del mundo. Es una verdad de realización que no puede ser objeto de ciencia. La ciencia sólo puede someterse a la realización o pasar de largo ante la obra de arte. A esto se le llama entonces iconografía, o investigación de fuentes: lo que se puede conocer científicamente en las artes plásticas o en la poesía. ¿Qué representan, o qué tradición histórica reflejan? O bien: ¿qué sabía el artista sobre su «materia», o qué había leído el poeta, qué fuentes utilizó? ¿Conoció o no tal o cual modelo? ¡Esto sí que es ciencia! Ahora bien, si el resultado es que ya no sabemos si algo es o no es poesía, eso significa en mi opinión que hemos hecho un mal uso de la ciencia. El resultado podrá interesar al historiador o al sociólogo, y con toda razón, aunque se trate de objetos industriales o de *kitsch*. Todo eso puede ser útil, como cualquier saber. Pero cuando se trata del arte, lo que importa es otra cosa, lo único, ese famoso *je ne sais quoi* que admiramos y que no sustituye ningún saber útil ni ninguna destreza. Pero en tal caso hemos perdido lo que la ciencia tenía que ser capaz de proporcionar: ayudarnos a superar lo incomprensible.

Reconozco que esto es hermenéutica: eso de intentar ayudarnos a superar lo incomprensible, pero no para decir «ya lo sé», sino para rebasar el obstáculo y seguir, como el que sigue a una música bien ejecutada. No hace falta saber cómo ha preparado el compositor la pieza, ni qué estímulos ha tenido, ni qué de todo eso va a poder adivinar el público. Nada de eso es parte del «seguir la música». Y lo mismo pasa con la poesía. No hace falta que nos engañemos a estas alturas. Si con ayuda de la ciencia logramos oír una palabra como dirigida o dicha para nosotros, entonces y sólo entonces «entenderemos» la poesía: en la «correspondencia».

Para terminar quisiera ofrecer una interpretación de un poema de Nietzsche, y mostrar con algunas palabras cómo puede ayudar la hermenéutica a que al final la poesía nos sea más «elocuente». Es una pieza bien conocida, en la que resuena inconfundiblemente el sentido poético de Nietzsche. El título es «Sils Maria». Es en realidad uno de sus poemas más famosos. Stefan George dijo en cierta ocasión que esa alma tendría que haber cantado, no hablado. He aquí el texto:

> Sentábame aquí y esperaba y esperaba, mas no esperaba nada,
> allende el bien y el mal, ora la luz ora la sombra disfrutando,
> juego tan sólo, lago tan sólo, mediodía tan sólo, tan sólo tiempo sin
> fin.

Y entonces de pronto, amiga, uno se hizo dos
y Zarathustra pasó a mi lado.

¿Un genuino enigma? He pensado mucho sobre ello, y finalmente creo saber lo que quiere decir. Ésta es una de esas típicas dificultades de las que hablaba antes: una vez que se ha entendido el poema, este tiene que parecernos más elocuente, más hermoso. ¿Qué es eso de uno y dos? Bien, ¿de qué se ha hablado antes? De total armonía. De una armonía del ánimo en la Engadina, ese magnífico paisaje en el que puede hallarse algo así como la completa armonía del alma. Es sin duda lo que expresa el verso central: «lago tan sólo, mediodía tan sólo, tan sólo tiempo sin fin». ¿Pero qué significa la repentina alocución «Y entonces de pronto, amiga, uno se hizo dos y Zarathustra pasó a mi lado»? Estoy seguro de que no se debe pensar en otra cosa que en esa armonía que se experimenta «de pronto», pero «no» como destruida por algo hostil, sino sentida como amiga: como la felicidad de esta cabal armonía. En ese instante el pensador Nietzsche sabe que es como Zarathustra, pero que no es Zarathustra. Nietzsche sabía esto, y su noble humanidad es testigo de ello: Zarathustra pasa a su lado. En otro lugar he señalado que la doctrina del eterno retorno de lo igual en *Así habló Zarathustra* es cantada por los animales, no por el hombre que se ha apartado de ellos.

«Uno se hace dos»: esa unidad de la armonía con todo y consigo mismo es algo que no podemos retener, que se desdobla. Éste es, por así decirlo, el verdadero mensaje de Zarathustra al pasar. Por eso *Así habló Zarathustra* empieza diciendo «Así empezó la caída de Zarathustra»: es el intento, dentro de este radicalismo apabullante de la voluntad de poder que sabemos en acción en todas partes, de ser capaces finalmente de prescindir de la redención en algún tiempo remoto, más allá del ser. Aceptar ambas cosas y decir «sí»: ése es el mensaje. El que sabe, pasa de largo, «me» deja atrás. Justo aquí creemos sentir algo de lo que el propio Heideger tenía *in mente*, y que habría podido mostrar mejor en un Platón que en los recovecos conceptuales de la distinción aristotélica entre *dýnamis* y *enérgeia*.

III

SOBRE LA TRASCENDENCIA DEL ARTE

13

TRANSFORMACIONES EN EL CONCEPTO DEL ARTE

Es tarea irrenunciable de la filosofía dar cuenta de las transformaciones que ha experimentado el concepto del arte. Pues sin duda para cualquiera que tenga alguna relación con el arte, o que aspire a tenerla, es importante reflexionar sobre los cambios que ha sufrido el arte mismo, así como sobre los que ha experimentado su concepción. En el fondo nadie puede sustraerse a esta tarea, y el tema no puede dejarse meramente en manos de los expertos o investigadores, ni de los historiadores del arte, sino que es cosa del filósofo, que es quien desde siempre ha tenido el cometido de hacer que lo que parece lógico y natural se vuelva autoconsciente. Él es el que tiene que dar con los conceptos adecuados, aquellos en los que los demás puedan verse reflejados.

Ahora bien, lo que está pasando con nuestra relación con el arte en la actualidad no tiene nada de lógico ni de natural. Es más bien algo profundamente inquietante. ¿Cómo reconocer el concepto del arte, tal como se ha desplegado en la historia de nuestra cultura, en lo que ahora pasa por ser arte y se valora como tal?

El análisis de esta cuestión tropieza con los límites de todo aquel que se enfrenta a ella. Son límites derivados de su propia experiencia del arte, así como de la relación que las diversas generaciones todavía vivas han ido teniendo en cada caso con lo que ha sido su arte contemporáneo. Y, si yo me atrevo a hablar teóricamente de estas cosas, lo hago apoyándome en grandes modelos. Y entre ellos destaca sobre todo Immanuel Kant (1724-1804), quien, con su *Crítica de la fuerza de juzgar*, se convirtió en el fundador de la estética clásica en Alemania. Un hombre que nunca abandonó los límites de

su ciudad natal Königsberg y de su patria, que nunca pudo contemplar ningún original realmente importante, y cuyo gusto artístico dista de poder ser considerado modélico. Así pues, entender lo que es el arte está al alcance también de quienes tienen con él experiencias muy escasas. Pero, especialmente, la cuestión candente ahora en relación con el arte es si nuestra familiaridad con la rica tradición histórica del arte, en la que vivimos y que nos ha sido legada, sirve todavía para algo.

Poco a poco se ha ido generalizando la duda sobre cómo determinar lo que es el arte, así como sobre el papel que éste ha desempeñado cuando fue la expresión suprema de la cultura humana, esto es, en la época burguesa que hemos dejado atrás. Entre los más jóvenes se extiende una actitud ajena a la tradición, incluso hostil a ella, como es propio de una civilización cada vez más acuñada por la técnica. Para ella, o bien la prosa de las naves industriales y de las oficinas constituye el modelo de las posibilidades de organización de la vida humana, o bien intenta inútilmente defenderse de lo que le impone la escueta lógica de las cosas. ¿Cómo podría ponerse de acuerdo este sentimiento de la vida con el concepto de una cultura artística y una educación estética como las que han soportado nuestra cultura hasta ahora, y que sólo han podido vivir del proceso de sus propios cambios y enriquecimientos?

Transformaciones en el concepto del arte: una expresión que tampoco satisface del todo. ¿Cambian los conceptos? Lo que cambia es nuestra manera de concebir el arte, así que en realidad lo que cambia son nuestros esfuerzos por concebir más profunda o adecuadamente lo que es el arte. Hemos aprendido a hacernos esas preguntas a nosotros mismos por la vía de la dimensión del lenguaje. ¿A qué se refiere la palabra «arte»? Hacer esta pregunta significa plantearse cómo se ha llegado a usar el término «arte» sin calificativo alguno. El uso absoluto de la palabra «el arte» es ya el problema. ¿Desde cuándo se habla así, y qué quiere decir eso? Cuando en las hablas alamánicas* se llama «el arte» al banco que rodea a la estufa de la cocina en las casas de los labradores, es también un uso absoluto del término; tal vez porque la cerámica artística llegó a imponerse en esa pieza hasta el punto de que todos la consideraban algo increíblemente artístico.

Pero qué duda cabe de que éste no es el sentido de «el arte» con el que estamos familiarizados por el uso y el sentimiento del lengua-

* Los clanes «alamánicos» son *grosso modo* los germanos que se asentaron en la zona sudoccidental de la actual Alemania. (*N. de los T.*)

je actual. Hasta entrado el siglo XIX había que hablar de las «bellas artes» para evitar malentendidos. Por aquel entonces el concepto del arte comprendía aún todo lo que tiene que ver con la técnica, el oficio y la destreza en general. De hecho en nuestro lenguaje habitual la cosa sigue siendo igual. Relacionamos la palabra «arte» con cierta destreza manual, motivo por el cual, cuando se habla ahora de arte «moderno» o incluso «postmoderno», se piensa menos en la literatura y en la música que en las llamadas artes plásticas, en las que la mano del artista hace nacer una obra visual. Es un punto interesante y que conviene recordar a la hora de aclararse sobre el concepto del arte. Por otra parte para la reflexión filosófica conviene no olvidar tampoco que «el arte» se refiere a un campo de contenido mucho más vasto, que además de todas las artes literarias comprende también, por ejemplo, la arquitectura, a pesar de su conexión con lo utilitario y con la técnica moderna.

Cuando hablamos de «el arte» nos situamos en un uso lingüístico que procede del Romanticismo alemán y que obtuvo en él su impronta propia. Lo que las generaciones anteriores habían producido y entendido como arte en relación con la religión y el mito se elevó entonces a una autoconciencia autónoma. Esto dejó en segundo plano la oposición entre las artes mecánicas y las bellas artes. El arte se liberó, se hizo «absoluto» en un sentido literal. Y esto implicó al mismo tiempo que tomaba sobre sí, internamente, la carga de un enorme legado del pasado. Desde el Romanticismo todo esto forma ya parte del concepto del arte, e incluye también algo así como un «*pathos* religioso», que desde entonces forma parte de la esfera del arte. Un poema de Novalis (1772-1801) podría ilustrar bien el ánimo religioso que por entonces se apoderó del concepto del arte:

Cuando ya números y figuras
no sean las claves de todas las criaturas,
cuando ellas canten o besen
más de lo que saben los eruditos profundos,
cuando el mundo retorne a la vida libre
y al mundo,
cuando de nuevo luz y sombra
se apareen y engendren claridad real,
y que en cuentos y poemas
sepamos de las historias eternas del mundo,
entonces huirá ante un vocablo secreto
toda la esencia trastocada.

Estos versos salen a nuestro encuentro dentro de una novela, algo que en las narraciones románticas no es nada raro. En este caso

se trata del *Heinrich von Ofterdingen*. Son, pues, parte de un contexto narrativo y, pese a su factura lírica, conservan algo de la desinhibición formal propia de la narración. Con tanta más claridad se expresa en estos versos nuestra pregunta: ¿cómo acabó por adquirir el concepto del arte esa connotación cuasirreligiosa? Quisiera resumir en tres breves pasos la historia de ese concepto, con el fin de observar cómo el «arte bello» se convirtió en arte absoluto y finalmente en «arte ya no bello».

Las expresiones griega y latina *téchne* y *ars* no incluyen todavía nada de esa excelencia especial que caracteriza a lo que llamamos arte. En primer lugar, designan más bien algo que es común a las artes mecánicas y a las bellas artes, por más que unas y otras no tardasen en diferenciarse. La especial destreza que subyace a unas y otras puede aprehenderse en un concepto común, y así es como lo hizo Platón (429/27-348/47 a.C.). Unas y otras «imitan» un modelo. Esto se aplica tanto al artesano que, por ejemplo, imita el zapato ideal, como aun más al pintor que pinta bien un zapato. Ambas cosas son mímesis, *imitatio*, imitación, siguiendo a Platón. Ahora bien, el arte del pintor pertenece también para Platón a las artes imitativas en un sentido restringido: sus productos no son verdaderos objetos de uso en el mundo (I-1.1).

En segundo lugar el concepto amplio de *téchne* y *ars* entre griegos y romanos está en conexión directa con el concepto de la naturaleza. «Arte» es lo que es capaz de rellenar, gracias al espíritu inventor de los hombres, los espacios vacíos que deja la naturaleza en sus formaciones, lo que eventualmente puede llevar a formaciones de mímesis más elevadas.

Y en tercer lugar se nos sugiere aquí un hecho que mueve a reflexión. Como parte de la *téchne*, que se caracteriza como una destreza acompañada de conocimiento, y en la cual llega a su perfección la capacidad de producir o fabricar, aparece también la poesía, a la que se atribuye una cierta primacía. La propia palabra «poesía» contiene ese matiz. Pues literalmente significa «hacer, producir». Y está claro que aquí el «producir» está pensado bajo una forma particularmente eminente. Esta producción no sólo es independiente de los diversos dominios en los que la artesanía fabrica sus productos, sino también de los diversos «materiales» con los que trabajan las «artes plásticas». La poesía se llama poesía porque es un producir en general, como explica Platón en un famoso pasaje del *Sofista*; eso sí, inmediatamente a continuación se ocupa de la imitación «plástica» (y ya no de la poesía). La poesía es el hacer «puro», que no requiere ni materiales ni mano de obra. De este modo la

poesía es la única forma de arte que se encuentra, por así decirlo, desde el principio en el camino hacia una nueva «libertad». En su «producir» no tiene que vencer resistencia material alguna, a diferencia de lo que les ocurre tanto al artesano como al artista plástico. Suya es la enigmática característica de hacer surgir de todo a partir de nada, a partir de sonidos evanescentes y de signos gráficos congelados. Es esta espiritualidad de la poesía lo que confiere al poeta en la cultura antigua una posición tan especial frente a los demás artistas. Éstos no dejan de ser aficionados, pues trabajan con las manos como cualquier artesano.

Esta peculiaridad de la poesía apunta hacia una libertad mayor y de más alcance en el espíritu inventor del hombre y en su capacidad de crear formas. En seguida percibimos que estamos ante una nueva forma de soberanía, la de una configuración productiva que sitúa todo, desde el principio y desde todas partes, en una especie de nueva simultaneidad. Éste es el misterio de la literatura y lo que la distingue de lo demás: no es una cosa que se nos presente en su materialidad ni en relaciones fijas con su entorno, sino algo que ha de ser reactivado cada vez a partir de signos y símbolos, y que por eso no parece vinculado a espacio y tiempo. Si uno es capaz de comprender este nexo, empieza también a entender cómo se pudo formar, a partir de esa tradición primero oral y luego escrita de la *poíesis*, un concepto universal del artista creador y del arte creativo, y por qué ese concepto alcanzó en la era del racionalismo su primera autonomía y claridad conceptual, en lo que denominamos la estética filosófica.

La estética, que como disciplina filosófica es una creación del siglo XVIII, representa sin duda una compensación a la desmedida pretensión de la era de la Ilustración de aprehender de forma vinculante toda verdad sólo a base de aclarar conceptos. Volvemos a confirmar la conexión, mencionada más arriba, con la omnipotencia de la palabra que subyace al concepto de *poíesis*, poesía. Es el caso del primer creador de una estética filosófica, Alexander Baumgarten (1714-1762). Para él es clara la primacía de la poesía —algo que no se suele tener en cuenta—, casi como una simple modificación de la retórica; por eso, cuando él llama *cognitio sensitiva* al tipo de conocimiento propio de las artes, la poesía representa para él un tipo de conocimiento que no pasa por el concepto sino por los sentidos. Y esto no significa, evidentemente, que los sentidos le ofrezcan a uno una mera copia de la generalidad del concepto, como sería el caso de la alegoría, sino todo lo contrario: que en lo particular, en lo singular, en el cuadro pintado o en la palabra poética, lo universal está ahí por sí mismo, de modo sensible.

En el fondo esto supone algo que tenemos que concebir como un cambio fundamental en nuestros conceptos sobre el mundo. Hay una palabra en la que la transición resulta totalmente transparente: la palabra *kósmos*. Significa en origen «adorno», o también «orden bello». Y sólo porque el universo muestra una regularidad y armonía tan apabullantes, con la inaudible música de las esferas; sólo porque el todo de las realidades es un orden tan preciso, pudo la palabra *kósmos* acabar designando, en el curso de la historia del pensamiento griego, el universo. La imagen primigenia del buen orden y de la belleza sale a nuestro encuentro en el curso de las estrellas, y prefigura en el fondo (hasta en su aplicación a la cosmética) todo cuanto estamos dispuestos a considerar hermoso.

Desde luego es necesario tomar aquí el concepto de lo «bello» en un sentido filosófico muy amplio, como muestran las reflexiones anteriores, si es que uno quiere entender algo. ¿Qué quiere decir «bello»? Es bello aquello respecto de lo cual nadie que esté en sus cabales preguntaría para qué sirve. Lo propio de lo bello es que reprime categóricamente cualquier pregunta por su utilidad, su objetivo, su sentido o su uso. El concepto de lo bello implica libertad respecto de objetivos. Es así como surge la conocida expresión «artes liberales», que caracteriza las artes del sistema escolar en la Antigüedad tardía, y que carecen de utilidad práctica. Se las llama libres porque no están al servicio directo de ningún objetivo aplicable. El concepto de lo bello lleva consigo algo así como su autojustificación.

Pero hay algo más en él, una cierta impresión de que el pensamiento que se guía por objetivos no constituye un marco suficientemente amplio para él. Cuando se rechaza la pregunta de «para qué sirve», se está rebasando sin duda el marco del objetivo vital de la supervivencia, que abarca todo aquello que está al servicio de este objetivo natural y que determina también al hombre como ser natural. También fuera de la naturaleza humana se encuentran cosas que rebasan el comportamiento orientado hacia fines e invaden el dominio de lo lúdico; que no se rigen por el principio de la supervivencia. Sin embargo el hombre ha desarrollado, desde el comienzo mismo de su civilización y con el paso del tiempo, tal riqueza inventiva y una destreza tan inaudita, que ha acabado por llenar de «belleza» no sólo sus espacios vitales sino también sus espacios mortales, sus tumbas y enterramientos.

Si se toma el concepto de la belleza con esta amplitud, se comprenderá también la posición sistemática que ocupa la estética filosófica en el siglo XVIII. Representa casi una última posición defensiva a la que se retira la experiencia del orden universal del cosmos.

Aquello que lo gobernaba todo en el orden cerrado de la astronomía antigua y medieval y en ese modelo de orden universal que se ofrecía como tal para los asuntos humanos, ha perdido su sustento cósmico. La nueva infinitud del universo despierta otro tipo de sentimiento: el de lo sublime. Sin embargo, también en el seno de un sistema postcopernicano el arte, y la belleza natural que se manifiesta bajo la luz que él arroja, defienden el derecho de lo bello. La nueva estética vincula estrechamente lo sublime y lo bello en la naturaleza y en el arte. Éste adquiere así un nuevo rango, desde el momento en que ya no se limita a ser la decoración esplendorosa de un todo real bien ordenado. Sólo ahora el arte se presenta como tal, y no sólo como acompañamiento de un gran nexo ordenado de la vida y de la cultura: el arte depende ahora sólo de sí mismo.

En estrecha relación con esto está la nueva carga religiosa que asume el concepto del arte. Ahora éste ya no se limita a los contenidos familiares a las tradiciones griega, judía y cristiana, que proporcionaron en el pasado el marco del arte. El arte busca ahora activamente a su alrededor el mito, pues siente nostalgia de los tiempos míticos. Y justamente esta búsqueda de una nueva mitología deja libre curso a la imaginación, la cual va creando en condensaciones siempre nuevas un orden enigmático que es más que lo meramente útil. De la veneración romántica por el arte surge «el arte» como forma propia, frente a los dogmas de las iglesias y de la Ilustración.

La pregunta que ha adquirido perfiles tan agudos en nuestro siglo, con su revolución artística y su nueva manera de pensar sobre el arte, es si ese concepto universal de lo bello, procedente de la cosmología antigua y que ha seguido siendo dominante hasta la moderna estética filosófica, puede seguir determinando nuestro pensamiento sobre el arte; si el desarrollo interno de la producción artística en los últimos tiempos no nos estará obligando a poner en cuestión incluso el propio concepto del arte y de la obra de arte, y a presentar nuevas posibilidades de pensar sobre ello.

Si queremos afrontar esta cuestión, tendremos que empezar por evitar un malentendido que se sugiere por sí mismo. Si queremos aclararnos a propósito de los cambios en el arte y su eventual influencia sobre el concepto de éste, deberemos procurar no confundir esos cambios con los del gusto. Los cambios de gusto constituyen un fenómeno primariamente social, por mucho que intervengan en ellos también momentos estéticos y psicológicos del individuo, del artista, de la generación que él contribuye a caracterizar. Los formalistas rusos tienen el mérito de haber puesto de manifiesto las leyes que rigen tanto la producción de estímulos como el embotamiento frente

a ellos. El ritmo de embotamiento de las sensibilidades es evidentemente independiente de la capacidad expresiva de la producción artística. Es perfectamente posible separar el arte de la perspectiva del gusto, esa epidermis sensible de nuestra experiencia de lo bello. De modo que podemos decir de un cuadro o de un poema de máxima calidad que no responde a nuestro gusto; y tal vez algún día acabemos reconociendo que hemos terminado por cogerle gusto.

El concepto del arte y de sus cambios no pueden regirse por esta dimensión del gusto. Nos atenemos así al paso decisivo que se dio en el desarrollo de la estética filosófica entre Kant y Hegel (1770-1831), y que culmina en la obra de éste. Así como Kant, en su crítica de la fuerza de juzgar estética, se guiaba por el punto de vista del gusto, Hegel asigna a éste una posición subordinada, y pone en primer plano la soberanía del punto de vista del arte, con toda la pluralidad y variabilidad de sus formas de manifestarse. Los cursos de Hegel sobre estética fundan una nueva perspectiva sobre el mundo, que parte de la posición del arte. Esta perspectiva libera toda una dimensión histórica, o más bien la dimensión de lo histórico. La estética de Hegel, como historia de las maneras de ver el mundo, es decir, de la secuencia de maneras de ver el mundo, constituye el primer esbozo de una historia del arte.

Sin embargo lo esencial no es esto, sino el hecho de que con ello el punto de vista del arte obtiene una fundamentación que le confiere validez universal más allá de toda dimensión histórica. Como lo expresa Hegel, el concepto del arte aparece, junto a la religión y la filosofía, como una figura del espíritu absoluto. Esto significa que lo que sale a nuestro encuentro en el curso de la evolución histórica del arte, y bajo las formas de la aspección*, no son ya verdades condicionadas y que puedan ser superadas. El arte como multiplicidad de maneras de ver el mundo es de una soberana simultaneidad. Lo que yo contemplo es sin duda algo condicionado por la historia; pero este condicionamiento no lo convierte sin embargo en un saber relativo: nos dice lo que es verdad, aunque el suyo no sea un saber científico o conceptual ni se deje comunicar científica o conceptualmente.

Por supuesto, Hegel restringe luego esta pretensión de soberanía del arte con su doctrina del carácter pretérito de éste. Esta doctrina se refiere a que ya han pasado los tiempos en los que las grandes creaciones del arte, en particular la gran escultura griega, eran objeto directo de veneración cultual. Y aunque no pudo caracterizar análogamente el arte del Medievo, sí que recuerda frente a todos los

* Traducción de la *Anschauung* kantiana. (*N. de los T.*)

intentos neorrománticos de renovar estas formas del arte religioso que es un hecho que ya no doblamos la rodilla ante estas creaciones artísticas. Éste es el hecho que percibe Hegel. Y no es que por él proclame o prediga el fin del arte, sino que ésta es la referencia por la que él localiza la posición del arte en relación con las representaciones de la religión y las ideas de la filosofía. Lo que ha finalizado según él es la fusión de las aportaciones del arte con el mundo de las representaciones religiosas y de las ideas de la filosofía.

En este nexo de ideas, si seguimos a Hegel, o también a Schelling (1775-1854), que veía en el arte el *órganon* de la filosofía, o si nos atenemos a nuestra propia época y tomamos la pretensión del arte como baremo de lo que la filosofía puede llegar a ser en tiempos de la ciencia y frente a un universo gobernado por las ciencias experimentales, no podremos por menos de aceptar que la pretensión de verdad del arte nos coloca frente a una aporía interna. Toda la extensa historia del arte es la historia de un arte que no se sabe tal arte. Implicado en nexos de la vida religiosa o profana, sociales y políticos en cualquier caso, el arte proporciona a éstos ornato y belleza, y les confiere así un modo de existencia más elevado. Allí donde demuestra su virtuosismo como arte, como mero saber independiente del sentido, se muestra decadente. *Ars latet arte sua*: «por su propio arte se oculta el arte». Y allí donde se impone, se degrada a mero virtuosismo.

¡Qué paradoja! Donde encontramos el arte como arte, y nada más que como arte, la capacidad expresiva que le es inherente pierde su seriedad. Casi dos siglos pervive entre nosotros el eco de la Ilustración europea, a lo largo de la era de la emancipación de la burguesía, como arte dotado de un mensaje cuasirreligioso, y ello justamente porque ni la religión ni la metafísica ni todos los contenidos tradicionales, religiosos o profanos, del arte poseen ya para nosotros fuerza vinculante directa. El arte y las artes emprenden intentos incansables, bien de adoptar formas de estilo pretéritas bajo la forma del historicismo, bien de realizar experimentos con una audacia que no reconoce límite alguno, y viven así al margen de la sociedad. Y en el espacio que deja libre un mundo determinado por un trabajo íntegramente planificado, alcanza más resonancia el disfrute cultural de las obras de arte del pasado que las aportaciones artísticas del presente. Esto era y sigue siendo indiscutiblemente un síntoma de la descomposición del significado y contenido de la obra de arte y de su cualidad formal. Es la represión del encuentro con el arte por causa del disfrute del arte. Esta represión ha hecho cada vez más patente la problemática del propio concepto del arte.

Es importante recordar este trasfondo del cambio del arte en nuestro siglo si se quiere entender la radical ruptura con la objetividad que se ha producido en el quehacer artístico de las últimas décadas y su efecto sobre la teoría del arte. Mientras el estilo del arte era dominado por tradiciones compartidas de contenidos tanto religiosos como ideológicos, no hubo solución de continuidad entre el reconocimiento ingenuo de verdades profundamente familiares y la comprensón más refinada de la calidad estética de las obras de arte. Rota esta continuidad, el reconocimiento ingenuo impide en la práctica la verdadera experiencia del arte. Y en este punto creo que nuestra cultura acusa un extraño subdesarrollo. Claro está que no somos una población analfabeta. Todos hemos aprendido a leer y escribir. ¿Pero hemos aprendido a ver y a oír como hace falta ver para poder experimentar las artes plásticas, o como hace falta oír para entender la música? La decadencia de los contenidos compartidos nos pone ante una tarea que, por ejemplo en las culturas de Asia oriental, está cumplida en virtud de una larga tradición. Tenemos que aprender a reconocer la significación de la forma artística al ver y al oír, también con independencia de los contenidos comunicados.

Para ello tenemos un modelo que ha alcanzado en Occidente una rara perfección, el modelo de un arte sin objeto representado: la música absoluta. En ella se anticipa lo que la experiencia del arte contemporáneo exige de nosotros por la falta de cualquier significado compartido y tangible. El gran momento de la música absoluta fue el clasicismo vienés, pero en parte también la música de órgano protestante del Barroco. En la historia de la música occidental se produce una progresiva emancipación de la música instrumental respecto de su trasfondo vocal, que llega hasta la plena autonomía de la primera. La música deja de ser un acompañamiento solemne, un ornato o una parte de la forma de un coral. La obra se cierra en la unidad de un cosmos, como muestra sobre todo la técnica de composición vienesa, cuya unidad interna admiramos, y que es la que más claramente pone ante nuestros ojos la autonomía de la música clásica. Esto es la música absoluta. Su interpretación en palabras queda al arbitrio del intérprete y se pierde en una desesperante inasibilidad. Hace muy poco un ingenioso libro de Wolfgang Hildesheimer sobre Mozart ha ilustrado esto; el autor se burla, no sin razón, de la cantidad de interpretaciones diferentes que han ofrecido los expertos sobre una misma pieza de Mozart.

El paso a la música absoluta anticipó en una cierta medida el cambio en la experiencia del arte que hoy nos reúne en esta reflexión común. De un modo análogo, también en el terreno de las

artes lingüísticas la lírica simbolista se acerca a este ideal con su concepto de la poesía pura, que rompe las fronteras y las reglas de la gramática y de la retórica, y toma algo así como la música absoluta por modelo de polisemia en las relaciones entre palabras y sonidos. Y con ello se hace tan significativa como ininterpretable. Sin embargo donde más claro resulta este nexo es en la gran revolución de las artes plásticas que tuvo lugar a comienzos de nuestro siglo. El espectador, con su bagaje cultural, se encuentra ante el desconcertante desafío de tener que aceptar la abstracción respecto de cualquier cosa reconocible, o la deformación de todo lo conocido; tiene que renunciar a reconocer objeto alguno, y al mismo tiempo se apela a su cooperación, la del espectador, oyente o lector, para elucidar las líneas maestras de la forma de la obra y aprender a percibirlas. En la «obra de arte tradicional» en cambio tenía que ser capaz de percibir en lo acostumbrado lo insólito, en lo reconocible lo absolutamente singular.

Pero todo esto arroja la pregunta de si en definitiva no estaremos ante un cambio del arte que liquida todo el mundo de los contenidos familiares, míticos e históricos, y queda reducido a su esencia pura. A un cambio del arte concebido en estos términos le correspondería una poética universal, ya no romántica, en la que la audacia experimental de la creación de formas rechaza toda limitación y se pretende absoluta. La posición radicalmente contraria a ésta sería la de que el concepto del arte y de la obra de arte terminan por anularse, o por retirarse a formas de producción que dejan sin objeto cualquier discurso sobre la obra y su singularidad, su aura. Pero así son las cosas desde el momento en que producción quiere decir reproducción, algo que en la artesanía siempre ha sido el caso y que en la producción industrial se da por sentado. La pregunta es, pues, genuina. ¿Lo que está pasando en nuestra época pone en peligro el concepto del arte y de la obra de arte?

Al hacerse esta pregunta hay que plantearse si uno mismo no estará eludiendo el cambio de su propio gusto, del gusto aprendido y cultivado, si no se estará cerrando a los desafíos de la nueva manera de hacer arte, o bien, al revés, si no se estará sublevando contra toda forma tradicional del hacer arte como si fuese alguien completamente nuevo, lo que nunca se es. Esto no pasa sólo ahora: en la historia del arte es un hecho bien conocido. Una forma nueva de arte puede parecer tan contraria al gusto como lo fue sin duda el Shakespeare que se redescubrió en mitad del clasicismo francés, y parecer más nueva de lo que realmente es.

Pero antes de discutir la cuestión más general me parece oportu-

no reconocer mi limitada experiencia con el arte moderno. Supongo que se comprende fácilmente que alguien de mi generación procurase en su juventud mantenerse al paso de lo que entonces era lo moderno: la descomposición cubista de las formas, la renuncia a representar objetos en la pintura, la resuelta deformación vinculada al expresionismo. Creo que se me puede tener en cuenta esto como disculpa cuando mencione el tipo de experiencias del arte con el que me encontré tras la segunda Guerra Mundial, y que comparto con gente más joven.

Lo primero fueron los dibujos de Henry Moore (1898-1986), casi aterradores, sobre el submundo del metro de Londres, a partir de los cuales luego progresó hacia las poderosas masas y formas de su escultura monumental. También me resultó muy significativo el repentino giro de Nicolas de Stael (1914-1955), en sus últimos años, hacia una objetividad monumental y ya no abstracta, una vez que se distanció del admirado modelo de su amigo Braque (1882-1963). Pero también en tiempos más recientes me convence el escultor Segal (1924), que hace sus figuras con papel maché y no sólo logra una nueva interpretación de la realidad, por la aterradora lividez cadavérica del material, sino que la fuerza plástica y el realismo abstracto de sus temas causan una fuerte impresión.

En literatura no podía dejar de ocurrir que el *nouveau roman* acompañase mi existencia, desde el gran empuje inicial de Rilke (1875-1926) con sus *Cuadernos de Malte Laurids Brigge*, pasando por Proust (1871-1922) y Joyce (1882-1941), hasta Musil (1880-1942) y Beckett (1906-1989). Pero en esta enumeración falta la música. Y da igual que sea preclásica, clásica o ultramoderna: la música siempre ha sido para mí un «enigma que me tortura»: me atrae, me dice mucho, y sin embargo no colma mi ansia de comprender. En cuanto al teatro, me reconozco un nostálgico a la busca de un teatro literario subordinado a la poesía, por mucho que yo mismo me dé cuenta de que tal vez me aferro a una tradición pasajera, que empieza en el siglo XVII y que en nuestro siglo se está extinguiendo.

Por lo que pueden advertir, mis experiencias con el arte de nuestro siglo no me han dado especial motivo para poner en cuestión el concepto de la obra de arte. Y sin embargo ésa es sin duda la idea principal de las reflexiones actuales sobre la esencia del arte: la crítica al concepto de obra en general. Y da igual que se envíe un poema al dominio de las artes ya no bellas, porque su extinguirse en lo ininterpretable deja insatisfecho el requisito básico de la inteligibilidad inequívoca; o que se niegue de plano la identidad de la obra

de arte, dejando enteramente en manos del receptor o del artista reproductor lo que hace con su modelo y lo que saca de él. Piénsese, por ejemplo, en la música serial, que proporciona al músico más posibilidades que reglas, o en el *happening*. La presunta ininterpretabilidad de las artes modernas, ya no bellas, podría acercarse a esto en la medida en que se pretende que todas las interpretaciones y todas las maneras de entender un texto poseen el mismo derecho, que son interpretaciones igualmente legítimas. Bajo estas condiciones, ¿se mantiene la identidad de la «obra»?, ¿o pensar así es sentar plaza de un platonismo trasnochado?

Tal vez valga la pena detenerse un momento en el concepto de la obra. La vieja idea del *érgon* parece llevar implícita la connotación de una cierta autonomía respecto del proceso de producirlo, de un cierto ser-en-sí. Es cosa terminada: *téleion*. Y en el dominio de la técnica productiva esto tiene un doble significado. Por una parte, la obra queda confiada a su utilización, con lo que se la expone también al abuso y al desgaste; por la otra, ha sido producida para el uso, lo que significa que la palabra decisiva la tiene el usuario, no el productor. Éste podrá lisonjearse de haber hecho algo útil, pero ya con eso está reconociendo la prioridad del usuario.

La obra de arte en cambio no está concebida para el uso, o al menos no se agota en él, sino que su verdadero significado se manifiesta en la simple adquisición de su forma. Más que producirse, esto es, quedar lista para el uso, la obra de arte se pone o se expone, es decir, no está ahí para otra cosa que para estar ahí, para mostrarse o ser presentada o ejecutada o lo que sea. La obra de arte es por así decirlo la obra absoluta, comparable en esto a lo que decíamos antes de la poesía como un «hacer absoluto». En alemán la pretensión implícita en ella resuena especialmente en el extranjerismo *oeuvre*, que entretanto se ha instalado también en el dominio de las artes plásticas. Aquello que a los ojos de su autor carece de entidad es lo que el artista no cuenta como parte de su *oeuvre*. ¿Habrá perdido su sentido la idea de *oeuvre* desde que, con la actual tendencia antimuseal, nuestra experiencia histórica del arte exige que la creación artística se funda con el mundo de la acción? Para las artes lingüísticas, y quizá no sólo para ellas, lo análogo a esto sería el retorno a la retórica, y si se exige que toda creación artística se vuelva a integrar en el mundo del uso, habría que subordinarlo todo, en la configuración de los nexos vitales, a la decoración y al primado de la arquitectura.

La pregunta es, pues, si sigue siendo «válida» la clase de distinción en virtud de la cual la obra de arte se nos muestra como dife-

rente de otros productos de la habilidad humana; o bien si presupone un concepto del arte que en realidad no ha llegado a su plena vigencia más que en el curso de la evolución del arte y de su concepto hacia el final de su gran historia occidental, con la llegada del XIX, lo que haría de él algo en sí mismo cuestionable. Un punto importante es, por ejemplo, el hecho de que hablar de la persona del artista que ha creado una obra no es algo que se pueda hacer en o para todas las épocas. Y no sólo porque no sepamos su nombre. Es que hay que preguntarse si verdaderamente tiene sentido hablar del creador o creadores de las pinturas rupestres, o de las esculturas olmecas. La pregunta es si esas pinturas rupestres son o no son distintas de otros ritos de magia para la caza, si las esculturas precolombinas, como artefactos del culto, son algo distinto de los demás productos artesanales de uso cotidiano. Incluso aunque distingamos entre la «calidad artística» de los primeros y la banalidad de los segundos, o aunque el que ha producido esos objetos se reconozca a sí mismo como tal productor y ponga su nombre o el de su taller en «su obra», ¿sigue teniendo sentido hablar aquí de arte y de artistas?

Basta con que miremos cómo son las cosas en nuestro propio mundo industrial de ahora. Tenemos, por una parte, al artista que crea «obras», por encargo o sin él, y, por la otra, al diseñador que proyecta las formas de nuestros productos industriales. Están el poeta y el fabricante de textos, el prosista y el periodista, que a veces incluso son una y la misma persona, y no sabrían decir de sí mismos si son creadores de arte y artistas o trabajadores de la viña del señor de la industria.

Son éstas preguntas radicales, frente a las cuales el tratamiento de las «artes ya no bellas» tal vez no toque más que la superficie de los verdaderos problemas. Incluso tal vez la crítica al concepto de obra que va de la mano del accionismo y del antiarte no sea suficientemente profunda.

Es algo de lo que uno podría hacerse consciente examinando, por ejemplo, el camino del pensamiento de un Heidegger. Tomemos su ensayo sobre la obra de arte, en el que asoma todo un mundo, y el ensayo sobre la cosa que puede ser una simple jarra y que, sin embargo, sólo se convierte en cosa cuando *aus Welt gering**. Ambas cosas, obra de arte y cosa, acaban siendo indistinguibles justamente porque el resultado es lo uno y lo otro en su extin-

* Expresión heideggeriana de difícil comprensión, que convierte funcionalmente en forma verbal del pretérito al adjetivo *gering* (pequeño, escaso), de modo que el equivalente español podría ser «pequeño desde el mundo». (*N. de los T.*)

ción. Es claro lo que significa esa extinción en la época técnica e industrial de las cosas de usar y tirar. ¿Pero no ocurre algo parecido con la cancelación de la singularidad de la obra de arte en la era de la industria artística? Por un lado tenemos técnicas cada vez más perfectas de reproducción. El aura de la obra desaparece. Especialmente, las creaciones arquitectónicas o las obras plásticas situadas en iglesias oscuras o en salas mal iluminadas, apenas visibles, son colocadas por las modernas técnicas de reproducción cerca y a mano. También la música original se ve hoy día muchas veces mejorada por las grabaciones, al menos en cuanto a calidad de la interpretación, y el cine y la televisión van relegando cada vez más al teatro como imitación de la realidad. ¿Sigue entonces teniendo sentido partir del carácter singular y único de la obra de arte, y del aura que la rodea? ¿No está deshaciéndose en nuestro mundo el concepto de la obra de arte en la misma medida que la función efectiva de la obra original?

Y sin embargo no hay que dejarse inducir a error por el tema de la reproducibilidad. En la Edad Moderna ha habido siempre formas de creación artística hechas con vista a su reproducción, y sin que con ello se perdiera ni la naturaleza ni el valor de la obra. Las artes gráficas son un ejemplo, pero también las copias de pinturas y sobre todo los vaciados de las esculturas de bronce. ¿Y no es ésta la manera de existir de todo lo que llamamos «literatura», la manera de ser de la poesía? La idea de la singularidad de la obra de arte hay que tomarla en un sentido cualitativo más preciso. No es algo literal, sino que la pregunta es si la obra creada posee una identidad en sí misma que eleva su condición de obra a la categoría de cosa única. Lo que se opone aquí al original no es la reproducción en el sentido de algo externamente más asequible, sino la imitación. Y, en esta oposición de conceptos, el original se caracteriza inequívocamente por una identidad que yo quisiera calificar de hermenéutica. No hace falta definir la originalidad u originariedad de la obra por el hecho de que posea una entidad autónoma. Una improvisación al órgano que resulte buena adquirirá por sí misma una identidad indiscutible, aunque no se repita nunca más; esa identidad se reflejará en el juicio del oyente. Es éste el que dice si ha sido buena o no, y si lo ha sido, la calificará de creación original.

Y, sin duda, es difícil caracterizar lo que se califica de «bueno» en su propio sentido. Aunque se tomen en consideración todas las condiciones de la recepción, por ejemplo los prejuicios en materia de gusto que influyen en ese tipo de calificaciones, son enunciados que tienen un sentido propio, y que no se refiere sólo a la calidad en

general, cosa que, por ejemplo, en el mercado del arte es condición para hacer buenos negocios. Es algo más. Es la cuestión de por qué lo singular e irrepetible de una obra se pone tan en primer plano que destaca por encima de todas las demás condiciones de presentación y recepción y mantiene una capacidad expresiva y enunciativa propia, por muy diversos que sean sus efectos con el paso del tiempo y los cambios del gusto.

En un contexto mítico Platón habla en cierta ocasión de la belleza en este sentido. En su espléndida descripción del viaje del alma al cielo y de la caída a la tierra, en el *Fedro*, Platón celebra la excelencia de lo bello y afirma que la belleza es lo que más destaca en todo, lo que más despierta el anhelo amoroso, pues recuerda el ser verdadero. Lo que se afirma aquí a propósito de la belleza en general se aplica sin duda especialmente a la obra de arte. Pues en verdad lo que hace destacar a ésta no es la artificialidad del arte, sino lo que se dice con ella, aquello que nos recuerda. Para caracterizar esa inefabilidad se usa hoy día frecuentemente el concepto de la *Aussage**, y con razón. Lo que llamamos una *Aussage* es, de entre todo lo que se dice, aquello que tiene entidad propia, por ejemplo lo que se declara en un interrogatorio ante un público responsable. Del mismo modo, la experiencia de la obra de arte se destaca de todas las formas usuales de experimentar el mundo y la vida. Cuando lo que capta así nuestra atención es una edificación, nos sentimos como atrapados, y no podemos limitarnos a seguir nuestro camino para atender nuestros asuntos, sino que tenemos que detenernos para absorber esa impresión. Y algo semejante ocurre cuando lo que nos atrapa es un cuadro, un texto literario, una pieza de música.

Está claro que lo que nos atrae no es lo singular como tal, en la forma como se presenta, sino el hecho de que es algo único, algo que nos recuerda por sí mismo algo universal. Pues llamamos único (en su especie) a aquello que, según está ahí como algo singular, presenta o expresa una especie entera, algo totalmente general. Aristóteles (384-322 a.C.) dice en cierta ocasión muy certeramente que el historiador no es tan filosófico —o sea, tan rico en conocimiento de la verdad— como el poeta. El historiador sólo cuenta cómo fue algo realmente, en tanto que el poeta dice cómo es algo siempre, cómo es en general. Y algo así se puede decir de toda experiencia

* Expresión que no posee ningún correlato exacto en español; en lógica es la «proposición», en lo judicial es la «declaración», en lingüística podría ser la «enunciación» o «expresión». Para el terreno del arte en español se habla más bien de «expresión», pero aquí no sería una traducción aceptable. (*N. de los T.*)

del arte. En la sociedad moderna, en la que todo está como integrado en un aparato que funciona bien, donde expectativas correctamente prefijadas lo determinan todo de antemano, se forma un trasfondo cada vez más denso que funciona imperceptiblemente; frente a él cobra relieve propio cualquier cosa que se presente como una declaración. Incluso objetos que se «exponen» sacándolos fuera del contexto de sus funciones triviales reciben algo así como un significado más general, tal como han puesto de relieve las provocaciones de Duchamp. Lo que en un museo se expone como una simple jarra ya no es esa «jarra».

Todo conocer es un reconocer. Lo que es innegable, cuando conocemos algo en la obra de arte —la llamemos o no arte u obra de arte, actualicemos o no el sentido romántico o postromántico que tiene la palabra «arte» entre nosotros—, es la experiencia de que con ello nos salimos del nexo pragmático de la vida. Y esto ya era así cuando los griegos admiraban la estatua de Atenea de Fidias o el Zeus olímpico, o cuando grandes creaciones como las pirámides u otros santuarios de la prehistoria rodeaban a los hombres que vivían entonces, como una parte de su vida y su muerte. Reconocemos que son obras del arte. Y reconocemos también que en mundos transformados como el nuestro, en los que estamos rodeados de cosas formadas y deformadas por los hombres, lo que otros hombres han creado como representación va a tener un aspecto diferente, y no obstante seguirá atrayendo, recogiéndose sobre sí y convirtiéndose en una declaración. Sigue siendo legítimo reconocer ahí la misma fuerza ordenadora, la creación de un cosmos consistente, y darle la calificación que designamos con los conceptos de arte y obra de arte. Con eso está de acuerdo cualquiera que cree arte y cualquiera que experimente algo como arte.

El arte del propio tiempo no se puede separar del conjunto de la historia y de la tradición del propio arte, cuyos productos reunimos y admiramos con tanta veneración. Va a ser verdad que el acceso al arte más antiguo les va a resultar a las generaciones jóvenes, con tan poco conocimiento histórico y erudito como tienen, más difícil, al menos al principio, que la producción que nace de nuestro propio mundo industrial. Y, a la inversa, los más mayores van a tener más dificultad para dejar a un lado la gran riqueza y significación que salen a nuestro encuentro desde las obras del arte de tiempos pasados, y abrirse a las creaciones contemporáneas. Todos tenemos nuestros límites, y no podemos salirnos de ellos. Nos puede ocurrir que alguien intente hacernos ver algo que sin embargo no vemos. Nos lo impedirán nuestros prejuicios en materia de gusto, nuestra educa-

ción o falta de ella, los efectos de la costumbre y de las expectativas —pero luego, volveremos a experimentar la realidad de lo que es el arte, cuando algo se nos aparezca envuelto por el aura de lo único e irrepetible que nos cautiva y nos limita, y que admiramos.

14

EL ARTE Y LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN*

Habría sido difícil encontrar a alguien menos apropiado que yo para hablar del tema del arte y los medios de comunicación: un anciano que apenas tiene experiencia propia de lo que le afecta y le preocupa a la gente más joven en relación con ese tema. Quisiera contar una anécdota de América, donde hace bastante tiempo solía pasar con frecuencia un par de meses. En la casa en la que vivía era costumbre que la gente se reuniese sobre las diez de la noche a ver la televisión. Había debates políticos muy interesantes, sobre todo en relación con la campaña presidencial. Más de una vez seguí estas campañas en otoño. Pues bien, en cierta ocasión estaba yo ya muy cansado, serían las once de la noche, y me había quedado solo delante del televisor. Pasaron entonces no sé qué tremenda historia de un avión que volaba sobre un barco, y luego saltaron los dos por los aires, y finalmente el avión logró no sé cómo aterrizar sobre el barco a pesar de todo, o algo parecido. El caso es que ocurrió cuando estaba solo, y no sabía cómo resolver mi problema: ¿cómo se apaga un aparato así, cómo se lo hace callar? Apreté todos los botones que encontré, pero nada. Me tuve que ir de esa nada que era la habitación vacía como último oyente. Pues bien, ése es el aspecto que ofrece el experto que hoy tienen ante ustedes.

* Para la lectura de este artículo conviene que el lector recuerde que en alemán se usa el extranjerismo *Medien*, sin más calificativos, con el significado de «medios de comunicación». En español la palabra «medios» no está tan contextualizada, y no siempre es inequívoca. De ahí la necesidad de añadir el determinante «de comunicación» en algunos contextos, y sobre todo cuando no hay contexto claro. (*N. de los T.*)

Está claro que todas las transformaciones realmente esenciales que ha experimentado nuestra civilización son motivo de reflexión para el filósofo. Es tarea nuestra tomar las ideas que todos piensan, las preguntas que mueven a todos, y elevarlas a una conceptualidad consciente y más precisa. Y si queremos cumplir con ésta nuestra tarea, no podemos dejar de lado los temas que preocupan a mucha gente, por más que nuestra experiencia con ellos no nos haga especialmente competentes. Es lo que me ocurre en este momento: que me veo obligado a satisfacer una necesidad muy extendida. Para hacer frente al problema he releído la tesis de habilitación que presentó en su día Jürgen Habermas, y que fue una de las razones por las que la universidad de Heidelberg le ofreció una cátedra. Espero que la publicación de esta conferencia en Hamburgo sea un testimonio en honor suyo, el de que he intentado aprender algo de él.

Para empezar buscaré mi acceso al tema por un camino que todos compartimos y que es consustancial con la filosofía. Se trata de partir del lenguaje y de las palabras, de mostrar, de la mano de los cambios lingüísticos, lo que nos mueve a todos desde el fondo. En una medida no pequeña la filosofía consiste en recoger lo que se nos sugiere, porque está dado como disposición previa en el horizonte de un determinado lenguaje, el que hablamos en cada caso, y elevarlo a una mayor conciencia conceptual. Hagamos, pues, la prueba. He reunido algunas de las palabras que suelen utilizarse en relación con nuestro tema.

Empecemos con lo de «medios de comunicación de masas», que es lo que disparó mis reflexiones. ¿Desde cuándo hablamos así? Un oyente dio la respuesta: desde 1933. Pero no me parece correcto: es un poco tarde. 1933 no habría sido posible si antes no hubiesen estado ya ahí tanto las masas como los medios de comunicación. Entre otras cosas porque lo que se malempleó entonces con tan funestos resultados fueron medios para excitar a las masas. Y había una larga prehistoria, que empieza con la lectura de periódicos, sigue con la de revistas, con la fotografía y el cine, y culmina en la perfección de la radio y de la televisión, que dan origen a una retórica propia. Hay una magnífica expresión para caracterizar la situación en la que vivimos: la del «paisaje mediático». Casi suena romántico. Casi me parece oír ya los canjilones de un molino, el cuerno del pregonero, y me pregunto qué demonios tiene que ver la técnica moderna con el paisaje. La respuesta es fácil, incluso para mí. Vivo en un pueblecito cerca de Heidelberg. Algunos reciben allí ciertas emisoras, pero yo no porque hay un monte en medio. Hasta para las técnicas televisivas el paisaje sigue estando ahí, y contribuyendo a

articularlas. Por supuesto que las cosas eran algo diferentes en tiempos de las diligencias de correos y de los caminantes. Acaso lo del «paisaje de los medios» contenga una pizca de nostalgia por esa naturaleza que se nos va yendo tan lejos.

También la palabra «medio» es interesante, y no tan fácil de entender como pudiera parecer a primera vista. «Medio» es lo que está en medio, lo que media, el mediador. Ésta es la significación principal de la palabra. Cuando hablamos hoy día de «medios de masas» queremos decir que un número no articulado de personas es alcanzado por medios como la fotografía, la imprenta, los periódicos y los libros, pero sobre todo mediante la radio y la televisión. Vemos, pues, en el concepto de los «medios» ante todo un algo que actúa de mediador, pero con la particularidad de que el destinatario permanece anónimo.

Pero en el significado de esta expresión detectamos otro elemento más, y lo de «elemento» me ha salido sin pensar. Es algo que está entre nosotros, que nos une a unos con otros y nos lleva también, como el agua a los peces. Por entre los conocimientos científicos y las demás creaciones de la cultura hay muchas cosas que están ahí para la multitud de gentes ávidas de espectáculo y de saber que encienden un aparato por la noche. El medio se vuelve así algo que nos rodea a todos, y que arrastra una marea de información en la que nadamos todos como en el agua. Así que el medio es también al mismo tiempo un elemento. Y de hecho la palabra, además de la idea de la mediación, posee otra connotación más, la de ser ese algo que está entre nosotros, que nos rodea y nos lleva. En la expresión «medios de masas» resuena también este otro matiz. Y es importante escuchar la resonancia de las palabras. Siempre se lo he dicho a mis estudiantes, que tienen que desarrollar el oído para las implicaciones de las palabras que usan.

Para el que quiere hacer filosofía esto es tan importante como lo es la percepción de la pureza de un tono para el músico. Pues en el fondo la filosofía tiene que contar con el lenguaje no como con un sistema arbitrario de señales, o como con un sistema de signos artificial que trae y lleva tal o cual información, como ocurre, con todo fundamento, en las ciencias de la naturaleza. En ellas los datos tomados de las mediciones, y procesados a partir de ellas, se elaboran y se hacen comunicables con la ayuda de símbolos matemáticos. Gracias a eso se pueden luego verificar las informaciones y comunicaciones mediante experimentos, mediciones y observaciones. Entre nosotros en cambio las cosas no son tan «precisas». En las ciencias del espíritu, como veremos, se conserva mucha herencia de lo que

ha representado la filosofía en nuestra cultura. Los «signos» que utilizamos son palabras, no sólo designaciones de algo que conocemos y etiquetamos. Nos cuentan cosas que sólo el lenguaje sabe. Por ejemplo: la expresión «masa» empezó a usarse en el siglo XVIII para designar a masas de personas, probablemente por influencia de la expresión *levée en masse* que designa a la Revolución francesa. La pasión del optimismo cultural de los poetas de Weimar contribuyó a que la expresión hiciese fortuna también en Alemania. A Schiller le encantaba usarla; toda su retórica tiene un cierto tono de «ordeno y mando». Y así es como ha acabado por hacérsenos familiar la expresión de «las masas».

Ahora bien, el que tenga el oído más fino percibirá en la palabra alguna cosa más. La «masa» es eso que se amasa y a lo que se le da una cierta forma. Seguro que no pensamos en esta connotación cuando hablamos, por ejemplo, del tráfico masivo que atasca nuestras carreteras los domingos por la tarde. Pero la expresión sigue estando ahí con todas sus implicaciones. Una masa es algo poco o nada articulado y diferenciado, y eso implica anonimato, un anonimato que hace más difícil la humanidad.

No es que quiera yo ahora sumarme a los trenos usuales de la crítica cultural. Si menciono todo esto es porque estoy intentando encontrar alguna vía que nos permita salir adelante a quienes, como a mí, el destino nos hace vivir en una sociedad de esas características, y que tenemos que servirnos continuamente de esos medios. Tenemos que aprender a desarrollar, también en el seno de estas formas de vida, alguna clase de solidaridad real en nuestra cultura. La humanidad tiene en nuestros días trabajo de sobra con esto. Pero estoy seguro de que podemos tener éxito. Y ciertamente no estamos hablando ya de nuestra pequeña Europa y sus apéndices. Estamos hablando de una tarea común a toda la humanidad, estamos preguntándonos cuáles son las condiciones de vida y, más importante aún, cuáles son las perspectivas de vida que nos deparan un desarrollo técnico y unas transformaciones vertiginosas tanto del entorno como del mundo de los hombres. Es todo eso lo que designamos con el término de «cultura». La expresión más habitual es ahora la de las «formas de comunicación» de nuestro tiempo. Y yo vuelvo a preguntarme qué nos dicen esas palabras.

«Comunicación» es una de las expresiones favoritas de mi predecesor en la cátedra de Heidelberg, Karl Jaspers, quien, por cierto, no era por naturaleza nada parecido a un modelo de capacidad de comunicación. Era más bien un reservado alemán del Norte. ¡Pero, aquí, todos ustedes lo son! En cualquier caso la palabra «comunica-

ción» tiene un regusto muy particular, tal como la usamos ahora. La mayoría pensará a propósito de ella en la física, en los vasos comunicantes, que son expresión de un movimiento de intercambio de tipo físico. Pocos se imaginarán que la palabra es una vieja expresión de los romanos para designar la comunidad urbana y el intercambio que se producía en ella, tanto en conversaciones vivas como en los discursos ante la multitud reunida. Para nosotros la expresión «comunicación» representa más bien la forma abstracta de comunidad, como lo que refleja el flujo entre los vasos comunicantes. Mirar al interior de las expresiones nos permite así percibir los matices de nuestra manera de pensar en su conjunto, y de sus transformaciones en la era de la técnica.

Quizá sirva también para aguzar nuestros oídos fijarnos en la palabra «cultura». ¿Qué quiere decir «cultura»? Aunque es palabra de procedencia latina, se ha integrado por completo en nuestros hábitos lingüísticos. Y la palabra nos cuenta nuevamente una historia. «Cultura» en latín nos hace pensar en la agricultura. Orienta nuestra mirada a la Roma agrícola. Su equivalente griego es sin embargo *paideía*, un término que nos habla de algo completamente distinto, de la educación de los jóvenes griegos y de sus normas y valores. Sin embargo también en Roma la burguesía formada por los padres de la república romana desarrolló un sentido espiritual de la cultura. Y así, la adopción de la filosofía griega como parte de la educación y de la retórica en la vida de la República romana acabó por integrarse indisolublemente en el concepto de la cultura. De ahí que ya apenas recordemos que «cultura» tiene algo que ver con «cultivar, cuidar», con un cultivo tanto del campo como del espíritu. Nuevamente nuestra historia y la de nuestras palabras apuntan a muchas cosas que forman parte de nuestra situación.

Ésta es la tarea que nuestra cultura y nuestra civilización tienen que realizar a lo largo de la vida. Y lo primero de lo que nos damos cuenta es de la tensión entre lo que nosotros podemos hacer y lo que tiene que crecer por sí mismo, y que tal vez podamos favorecer en su propio desarrollo si cuidamos de ello. La sabiduría contenida en la propia palabra nos habla de la estrecha unión de cultura y naturaleza. Ambas cosas crecen por sí mismas. Resulta que la cultura es algo que no se puede simplemente hacer. Decimos que la cultura hay que tenerla, y eso implica que se la va formando poco a poco; en realidad la cultura tampoco se tiene: se es o no se es culto. Todo el mundo hace esta experiencia a medida que va creciendo, y se da cuenta por sí mismo de que tampoco es posible decir en este terreno lo que hay que hacer, o cómo se llega a eso.

En general contraponemos cultura y naturaleza, y eso es ya empezar por el lado que no es. Es como si dijéramos que lo que se puede hacer está limitado por lo que ya no se puede hacer. ¿Pero por qué no probar en la dirección contraria? Veremos entonces que naturaleza y cultura son las que abren los espacios dentro de los cuales algo se puede hacer, y las que excluyen lo que quizá no se debería hacer. El imponente potencial del hacer que la ciencia y la técnica modernas ponen en nuestras manos nos plantea la tarea de implementar correctamente el espacio libre de lo que podemos hacer, y los modernos medios de masas son parte de los medios técnicos por los que aprendemos a cumplir nuestro deber de implementar esos espacios, con el fin de que siga siendo posible reconocer todo lo que nos une, en mitad de una sociedad regulada tan por completo por la técnica.

Esta primera introducción a las estructuras humanas que he ofrecido tenía por objeto ir perfilando lo que me parece que es la forma correcta de hacer las preguntas en el campo de la relación entre la cultura y unos medios de comunicación de masas llamados a servirla. Y está claro que tenemos aquí que asumir algunas pérdidas. Cuando nuestro mundo de los medios técnicos y de comunicación ha llegado a desarrollos tan fantásticos como los que conocemos, eso tiene que traer consigo cambios en la vida de una cultura. Ahora recibimos a lo largo de nuestra vida una cantidad antes inimaginable de información, y de lo que se trata ahora es de guiar esa marea de información de manera que no destruya sino que promueva nuestra cultura, la *cultura animi*, la cultura del alma humana y del espíritu. ¿Pero no estamos expuestos a una cantidad excesiva de mediaciones?

Ésta es una forma de preguntar en la que resuenan ciertos conceptos filosóficos, en particular los de inmediatez y mediación. Pero incluso sin necesidad de echar mano de ninguna filosofía en particular, todos tenemos la experiencia de hasta qué punto la mediación y lo inmediato están encadenados entre sí, y al mismo tiempo en tensión constante. Cuantas más instancias mediadoras intervienen, más crece una tensión que acaba por convertir lo inmediato en objeto de nostalgia, de una de la mayores nostalgias que se están apoderando de las almas en este mundo de medios técnicos y de comunicación. A la vista de la infinita cantidad de mediaciones que gobiernan nuestras vidas nos entra el ansia de proteger en lo posible la inmediatez, esa espontaneidad del acceso a la realidad que es sobre todo acceso a la realidad del otro, del prójimo. A todos nosotros nos parece que, a estas alturas, nuestra suprema tarea humana

es justamente humanizar la creciente distancia respecto de la naturaleza que arrastra consigo esa mediación constante, y con ella el anonimato en todas las condiciones de vida de la sociedad humana.

¿Y cómo hemos llegado a semejante desequilibrio y a tanta tensión? Tal vez sea posible extraer de estos conocimientos y experiencias las enseñanzas necesarias para encarar esa tarea. Está claro que no se trata de perderse en vacías retóricas condenatorias, ni en declamar listas de pérdidas, ni siquiera en abrir una cuenta de posibles ganancias. Hay que empezar por reconocer lo que hay y preguntarnos cómo organizar con ello una vida que valga la pena.

También está claro que nadie tiene en sus manos una perspectiva de futuro mínimamente extensa. En el fondo nadie sabe realmente qué cambios se están iniciando en nuestra civilización con el desarrollo reciente de los medios de masas, ni qué va a significar todo eso para la humanidad en general, ni para la humanidad de los hombres. Quisiera ilustrar esto con una analogía que es algo más que una comparación casual. Estoy pensando en la era de los ordenadores. Quizá la formulación que abarca de una manera más general las peculiaridades del nuevo mundo en el que estamos entrando sea decir que estamos aprendiendo a gobernar por medio de máquinas cada vez más cosas que en el pasado exigían de nosotros toda una vida dedicada a crecer y enriquecernos, a olvidar y a recordar, todo un largo camino de cultivo de sí mismo.

La analogía que me gustaría presentar es la de los ordenadores y el alfabeto. Apenas es posible imaginar hasta qué punto el desarrollo de la escritura alfabética representó un giro total y un rendimiento inaudito en la civilización occidental. Bien es verdad que éste no es un invento griego sino semítico. Pero no deja de ser milagrosa la velocidad a la que la cultura griega fue capaz de hacer suyo ese alfabeto. Se puede decir que entre Homero y la adopción del alfabeto para el griego no pasan más de cincuenta años. Es como una señal. Pero para hacernos conscientes de lo que somos, nada mejor que comparar nuestra civilización occidental con las maravillas de la caligrafía china. Los chinos no poseen unas letras reducidas a la máxima simplicidad. Los elementos de la escritura china son ideogramas, son en sí mismos portadores de un significado. El alfabeto requirió sin duda un formidable ejercicio de abstracción. Integró en nuestras formas de comunicación una lejanía casi inhumana respecto de toda representación.

Y sin embargo es mucho lo que le debemos a ese proceso. Tenemos para empezar a Homero, esa primera gran obra literaria de la civilización occidental, que ha llegado a nosotros gracias a la escritu-

ra alfabética. Y lo que estoy entretejiendo aquí con nuestra historia no es sólo un elemento de consuelo. Es algo más. Es una verdadera enseñanza lo que se nos ofrece cuando contemplamos la magnitud del reto asumido entonces por Occidente. ¡Y qué comienzo! Homero. Todo el mundo conoce la frase de Herodoto de que fueron Homero y Hesíodo los que les dieron a los griegos sus dioses. Si se la toma literalmente, la frase es, por supuesto, absurda. Estos poetas no fueron fundadores religiosos. Lo que quiere decir es más bien que fueron esos dos hombres los que elevaron una inaudita riqueza de mitos salvajes y oscuros, de leyendas de dioses y héroes, a la clara luz de la comprensión y de la humanización.

La moderna investigación histórica ha puesto aquí en nuestras manos nuevos conocimientos. De acuerdo con la imagen de la historia que tenemos ahora, Homero ya no se nos funde con todas sus historias sobre la guerra de Troya y los dioses del Olimpo. En el siglo XIX se publicó todavía un conocido libro con el título *Teología homérica*. Tanto por su título como por su contenido advertimos que ese libro se apoya en lo que en nuestra tradición cristiana se llama «teología». Y ésta es una perspectiva que lo falsea todo. Hoy día vemos en la tradición épica de Homero y Hesíodo el comienzo de la cultura occidental y de su orientación hacia la iluminación racional de la experiencia del mundo y de nuestra existencia. Y esto se aplica también precisamente a las representaciones sobre las potencias sobrehumanas que gobiernan nuestros destinos. En la conciencia de todos, eso es el Olimpo en el que los dioses asisten a la sangrienta y brutal guerra de Troya, y se ríen. Todo ese mundo de dioses entre humanos e inhumanos es la obra de unos poetas que transformaron esas historias que llamamos mitos, que les dieron tantas vueltas que acabaron por enseñarnos una experiencia más profunda de lo divino. Incluso Platón acabó por verse abocado a una dolorosa condena del mundo de la poesía homérica. Creo que es bueno recordar ahora que la invención del alfabeto está en el origen de la tradición homérica y olímpica. Hay un cierto contraste entre la rapidez de la invención del alfabeto y lo paulatino de la transición de la vieja tradición oral a la fijación por escrito, y con ella al desarrollo de la prestigiosa profesión del rapsoda. Tal vez haya también aquí una enseñanza.

Cuando fui a América por primera vez, a comienzos de los setenta, estaba de moda McLuhan, el apóstol del final de la era Gutenberg. Aunque ya no nos tomemos muy en serio sus conclusiones, es un hecho que en las últimas décadas se ha puesto en primer plano de la atención la comprensión de la simultaneidad y de la inter-

acción entre tradición escrita y memoria oral, la formación de las tradiciones por la transmisión oral de una generación a otra, y las transformaciones y su fijación por el arte poético basado en la escritura. También nuestra civilización está cambiando radicalmente. Baste pensar en el sistema educativo y en la creciente influencia de los medios de masas sobre él. Al final, el uso de los medios técnicos que culmina en los ordenadores se nos aparece como un paso de gigante en el curso de nuestro destino, un curso que empezó con la adopción del alfabeto en los tiempos más remotos de la historia europea. Sólo con decirlo se siente uno ya sobrecogido. Pues ya no estamos ante un problema del destino de Europa, sino ante el destino del mundo entero.

La cuestión no es ya que entre los griegos un poderoso movimiento ilustrador trajera consigo la invención de la ciencia y sobre todo de las matemáticas. Nuestra mentalidad está acuñada por ese proceso, que ha arrojado un elevado arte de la argumentación consecuente como forma de la ciencia occidental. Ahora nos damos cuenta de que esta historia temprana de nuestra civilización es la que, a través de muchas otras fases, ha acabado por llevarnos a las formas extremas del nuevo arte de abstraer mediante máquinas, que abarca ya a toda la humanidad y sus formas de vida con los ordenadores.

Ése me parece que es el trasfondo actual del tema «cultura y medios de comunicación». De algún modo estamos ante una nueva forma de oralidad en la civilización, la de la radio y la televisión, pero acompañada de una marea creciente de producciones impresas, tanto de libros como de periódicos. Y si nos preguntamos qué es lo que va a mantener cohesionada una civilización nacida en la era del tráfico mundial y de los medios de información, haremos bien en recordar nuestra propia historia. ¿Cómo pudo esa gigantesca empresa de abstracción que fue el alfabeto llevar a una densidad tal de elementos comunes, y cómo lograron la vida griega primero, y el Imperio romano después, desarrollarse creando un círculo propio de cultura, que acabaría abarcando en nuestros días el mundo entero? ¿Qué, en todo ese proceso, nos conmueve por cercano y por instructivo?

No fue sólo cosa de la ciencia. Fue, y sigue siendo, cosa de la retórica, de esa auténtica escultora de las culturas y ese factor de su crecimiento. Como nosotros mismos estamos en la cultura científica de la Edad Moderna, convendrá añadir que la retórica es algo diferente de la pura creación artificiosa de estados de ánimo y efectos, pues soporta en verdad el hecho primordial de la socialización hu-

mana, y es la que en realidad hace posible la unidad del comportamiento, de las reacciones y de la actuación. Por las descripciones homéricas conocemos las figuras de esos reyes, conductores del ejército, jefes de clan, líderes electos y designados, de los que se dice siempre que las palabras fluyen como miel de su boca y que son grandes oradores. Nos basta con decirlo y reconocerlo: la historia de la retórica ha durado en la civilización occidental hasta que la nueva figura de la ciencia, como ciencia de la naturaleza fundada en la matemática, ha entrado en nuestra civilización y en nuestra manera de entendernos a nosotros mismos. La mala fama de la retórica, que hace de ella una simple técnica de ornamentación del discurso, es una consecuencia unilateral, y en realidad una ignorancia, de nuestra cultura científica, y está pidiendo que se la revise.

La fuerza de convicción por medio de la palabra no sólo les hace falta a esos personajes señeros que son los conductores de ejércitos en una sociedad de estructura feudal. Más cercano a nuestro propio contexto nos resulta, por ejemplo, un Telémaco discutiendo en la *Odisea* con los pretendientes. Asistimos ahí al inicio de una transición desde la vieja sociedad feudal, que refleja poéticamente el relato de la guerra de Troya, al nuevo mundo de la *polis*, de la ciudad y de la convivencia entre ciudadanos. Y ésta es justamente la característica fundamental de la civilización occidental: haber creado y extendido la cultura de la ciudad. El concepto del ciudadano, tal como se lo define en el derecho del Estado, contiene aún las huellas de ese proceso. Está claro que la ciudadanía se mantiene cohesionada en virtud de ciertos elementos comunes, que nos permiten cooperar para satisfacer las necesidades compartidas y administrar las instituciones públicas. La imagen ideal de tales instituciones fue finalmente la democracia, como hoy día seguimos diciendo con los griegos cuando defendemos la forma ideal de Estado.

Su contraimagen es la del tirano. En la tensión entre democracia y tiranía se desenvuelve la vida política de los griegos, y hay una famosa descripción platónica de cómo la secuencia de formas de gobierno lleva de un extremo al otro. Es en la vida de la democracia donde alcanza su pleno desarrollo la retórica. Y fue esta forma de civilización, propia de la lengua griega y del arte oratoria de los griegos, lo que conquistó la ciudad de Roma, hasta que la historia republicana de ésta se terminó, llevándose consigo la dignidad de la retórica y su fuerza nutricia de la política.

Esto es algo que Tácito puso de manifiesto en su famoso diálogo *De oratoribus*: el final de la verdadera función de la retórica, cuando en la época que sigue a Augusto el imperio mundial de los roma-

nos empezó a ser gobernado por dinastías imperiales. El recuerdo de estos hechos debería servir para poner ante nosotros la verdadera tarea que se le plantea en nuestro mundo técnico a una retórica dotada ya también a su vez de nuevos medios técnicos, y que constituye la responsabilidad de todo responsable. Es importante no dejar de ser conscientes de este nuestro origen, cuando la retórica era la forma de tradición cultural que soportaba a la sociedad. Abarcaba tanto las artes liberales de la Antigüedad tardía como, ya en manos de la Iglesia, la cultura escolar cristiana, y fue en la era de la recuperación del legado humanístico cuando se inició la Ilustración científica de la Edad Moderna.

Si retomamos nuestras consideraciones en el siglo XVII, estaremos saltando al centro mismo de la continuidad interna de nuestro desarrollo europeo. Es ahí cuando se inicia la integración de la humanidad sobre el planeta, y ese comienzo tiene una función tan ejemplar que todavía ahora domina todos los parámetros cada vez que surge la ocasión. Alguien podría echarme en cara, todo lo amistosamente que se quiera, que para garantizar la objetividad y los fundamentos epistemológicos del conocimiento científico no hace ninguna falta romper lanza alguna en el campo de las ciencias del espíritu. Pero eso es confundir todos los acentos. ¡Como si hubiese hecho falta luchar en ese campo por el triunfo de la ciencia moderna y de la investigación de la naturaleza! La gran obra de los siglos XVII y XVIII fue el triunfo de una experiencia del mundo basada en la matemática y el método. Pero es una confusión bien extraña eso de creer que no hay otras formas de conocimiento que la verdad basada en el concepto del método; supone eliminar toda experiencia del mundo de la vida. Es esta mentalidad científica, que sólo reconoce una forma válida de objetividad, la que marca el camino de la Ilustración en la Edad Moderna. Aplicando el tipo de conocimiento que es capaz de producir esta manera de investigar la naturaleza, se ganó un poder inédito sobre muchos fenómenos y fuerzas de la naturaleza. En la forma actual de pensar esto ha arrojado un predominio y primado de lo hacedero frente a lo no hacedero, y ésta es la forma de pensar conforme a la cual se está organizando la sociedad en medida cada vez mayor.

Y, por supuesto, no es ahora la primera vez que nos hacemos conscientes de la parcialidad de esta manera de comportarse, aunque sí sea la primera vez que se alcanza un estado tan extremado de la sociedad industrial y de la cultura científica que le subyace. En realidad siempre que una perspectiva parcial logra consolidarse, las necesidades de la sociedad y de los pueblos generan fuerzas com-

pensatorias. Mientras se desarrollaba la ciencia moderna, un moralismo francés enlazaba con la tradición del Humanismo, que iba asociado a una cierta crítica de la sociedad y que logró arrojar luz sobre los misterios más profundos del alma humana justamente por medio de la crítica escéptica a la idea del hombre como ser social. El resultado fue que se rescató como parte de la nueva cultura científica una parte no trivial del viejo legado de la tradición filosófica y metafísica de Occidente. Vista en su conjunto, la historia reciente se nos muestra como un lento retroceso de ese legado. Esto se advierte, por ejemplo, observando la disminución de la capacidad integradora de las iglesias cristianas entre nosotros. Pero se lo reconoce sobre todo en las tensiones vitales que se producen cada vez que otras culturas humanas entran en contacto con la ciencia y con la técnica europeas. Ahí es donde mejor se comprueba cómo la historia de la formación de la humanidad occidental, con su desarrollo desde el alfabeto hasta el ordenador, ha imprimido su forma a la cultura científica de Europa.

Pero al mismo tiempo nos vemos obligados a reconocer que ése no puede ser el horizonte desde el que nos planteemos nuestra preocupación por el futuro de la humanidad y por el papel de las posibilidades técnicas que se han puesto a su disposición. Ahora hay más cosas en cuestión. Esto ya no puede ser la clase de crítica cultural a la que estábamos habituados desde el siglo XIX. Ahora nos enfrentamos a la desproporción en la que ha caído la convivencia humana, con el inimaginable potencial del saber y de las capacidades que ahora tenemos en nuestras manos, y que es un factor de poder que pone en peligro todas las libertades de la vida en la sociedad humana.

Estamos ante un montón de tareas nuevas. Basta pensar en el papel de la energía atómica en nuestro tiempo. Ya no es sólo la escalada de las técnicas armamentísticas: en todas partes se pone de manifiesto que, cuando la técnica del armamento se sustrae al control humano y político, aparecen los abusos de poder y se cancelan las libertades políticas. Así que no estamos hablando de contrailustración. Nos encontramos dentro de un proceso científico irreversible, que genera toda una técnica basada en él. Y no es que no nos demos cuenta de hasta qué punto todo esto ha contribuido a aliviar tantas necesidades en la vida de los hombres; pero es justamente en la era de la técnica cuando se ha acuñado la expresión «calidad de vida». Es una nueva palabra que no deja de significar algo.

Volvamos, pues, de nuevo nuestra atención a la manera como el lenguaje anticipa el pensamiento, como hicimos ya a propósito de los términos de «masa», «medios de comunicación» y «cultura». Aho-

ra tenemos que vérnoslas con esa expresión de la «calidad de vida» que nos ha llegado de América, y que un ministro federal introdujo en el vocabulario alemán en los años cincuenta. La preocupación por la calidad de la vida revela que el incremento de las posibilidades científicas, técnicas y económicas puestas en nuestras manos no nos garantiza inequívocamente que vaya a mejorar la calidad de nuestra vida. Por supuesto, todo avance técnico permite ganar un plus de libertad. Piénsese sólo en la emoción que representa para los jóvenes de ahora su primer coche propio. Hoy día el carnet de conducir ha venido a sustituir a todos los ritos de paso que antes marcaban la llegada a la edad adulta. No hace falta acompañar esta afirmación con sirenas de alarma. Pero conviene tener en cuenta hasta qué punto ese vértigo de libertad que genera el coche se asocia con un vértigo de soledad o de pareja. Desde luego viajar ya no es como antes, cuando por el hecho de ponerse en camino la gente tenía que asociarse con otros. Es verdad que con el coche la técnica ha incrementado el sentimiento de libertad hasta el paroxismo. Pero también lo es que el coche implica una clara renuncia a la libertad en otros sentidos. Para empezar dependemos obviamente de que la máquina y su nueva técnica funcionen. El que va a pie, va más despacio. Pero cuanto mayores son las mediaciones en el transporte, como ocurre con el tráfico rodado, con el coche, el avión y demás, más dependemos del funcionamiento de sus técnicas.

El primer profesor de filosofía realmente notable que yo tuve, Paul Natorp, el jefe de la Escuela de Marburgo, se fue una vez a América para seis meses, a visitar a unos parientes. Yo era entonces estudiante. Desde el barco me escribió una carta entusiasta contándome cómo eran las puestas de sol en el océano. Fue para él una verdadera experiencia mística. Yo mismo he aprendido entretanto a apreciar en lo que valen las posibilidades de abarcar el mundo que pone en nuestras manos la actual democracia del tráfico, sobre todo el avión. Se da uno cuenta de que las fronteras del estado nacional moderno y su significación política se enfrentan a una especie de nueva reválida con la religión de la economía mundial.

Pero también se da uno cuenta al mismo tiempo del aterrador anonimato que se ha apoderado de nuestras vidas. El gran sociólogo, tal vez el mayor científico que yo he conocido en vida y cuya figura, como la de un gigante, sigue para mí presente precisamente porque intentamos ir más allá de él, es Max Weber. Él advirtió que la consecuencia de la civilización moderna es que el mundo pierde toda magia, y que el destino que le está deparado es el dominio de la burocracia.

Y realmente yo también creo que estamos ante un proceso terrible, que en el tiempo de nuestras vidas no hace sino intensificarse. Hasta las innovaciones más productivas, los logros más progresistas de nuestra civilización, corren peligro de caer en la rigidez de la burocracia, algo que tampoco se detiene ante los medios de comunicación de masas. Su influencia, como la de cualquier factor que actúa sobre la formación de la opinión pública, es indispensable para la convivencia democrática de las personas. Eso es algo que hemos aprendido bien: que el poder no puede nunca dejarse en unas solas manos sin control, como ocurre inevitablemente en los regímenes totalitarios. Por eso, en la llamada democracia representativa la división de poderes sigue siendo un principio intangible. Ella es la que garantiza un cierto mínimo de libertad humana en la vida social. Pero no podemos ignorar que todas las instituciones y todos los esfuerzos que se dirigen a la formación de una opinión pública, y en los cuales los medios de masas reconocen su tarea específica, contienen un aparato de mediaciones y complicaciones virtualmente infinitas, lo que pone en peligro una y otra vez la inmediatez de cualquier juicio y de cualquier interpelación espontáneos.

Entre nosotros no se ha producido todavía nada parecido a lo que ocurrió en los Estados Unidos cuando se destapó el asunto del Watergate. Los Estados Unidos son sin duda en muchos sentidos una versión progresista de la sociedad industrial moderna. No es que entre nosotros falten escándalos que destapar, sino que los medios de comunicación no tienen tanto poder ante la opinión pública como para que sus revelaciones se impongan. Somos una democracia muy joven, que ha entrado de pronto en los patrones y magnitudes de la moderna sociedad industrial. Así que tenemos que asumir muchas cosas a las que aún no estamos en condiciones de responder con nuestros propios medios: el progresivo anonimato de la vida social, la falta creciente de inmediatez, la falta de defensas frente a las alteraciones del comportamiento que intentamos evitar, o también la crítica que degenera en instrumento de poder para la lucha política. Y lo cierto es que no son sólo carencias institucionales. Son problemas de la formación de las personas, que afectan al conjunto del sistema social. Lo que se premia en éste es la capacidad de adaptación. En todas las civilizaciones técnicas ocurre esto. El individuo se ve atrapado en un gigantesco aparato de economía y sociedad. Y sabemos sin duda que para poder vivir con un aparato hace falta algo más que la adecuación de sus funciones. Tanto en la economía como en la política habrá siempre constructores geniales, organizadores de gran visión y colaboradores incómodos pero productivos.

Y como no surjan de continuo nuevas posibilidades, no tendremos la menor esperanza de sobrevivir a este sistema.

Pero la esperanza existe, y como ya no podemos parar el engranaje que pone en marcha a toda la civilización, nuestra tarea está cada vez más clara: hay que desarrollar todas las fuerzas del pensamiento autónomo y del juicio propio, unas fuerzas de las que no carecemos, pero que las estructuras de una sociedad hiperracionalizada ponen continuamente en peligro. Y esto tiene que traducirse en no dar tanta importancia a la pura y simple adaptación. Porque ciertamente uno de los motores de la organización y de la burocratización es que, para poder abrirse paso en esta sociedad de masas, hay que integrarse en los ritos administrativos de todos los procesos vitales, tanto los sociales como los económicos, y adaptarse personalmente a ellos.

Pero si esto fuese todo lo que nos promete la vía de la civilización moderna, sería bien poco. Hay algo más, algo que no se fabrica y que hemos llamado cultura; ni siquiera la fabrican los medios de masas. Pues a la postre éstos no son más que instituciones técnicas que buscan adaptarse a su vez a las necesidades sociales. Ellos ofrecen a la gente bajo formas nuevas lo más creativo de la ciencia, del arte o de la economía o de lo que sea, y se ven obligados, qué duda cabe, a eliminar muchas de las cosas que eran importantes para esa misma creatividad originaria. En nuestra propia cultura científica ocurre que todas las formas de la cultura están expuestas al actual decurso interno de esa misma cultura científica y a sus leyes.

Ya sabemos que las ciencias no poseen competencia para determinar la vida de la poesía, de la religión, del arte y demás. Hay, eso sí, ciencias que se ocupan de ese tipo de creaciones culturales, y que satisfacen nuestros deseos y posibilidades de conocerlas mejor, de modo que reconocemos su valor y hacemos uso de ellas. Pero nuestra tarea empieza allí donde se trata de hacer posible una experiencia viva de esas cosas del arte, la poesía, la religión o la música, una experiencia de las creaciones culturales que la ciencia no está en condiciones ni de administrar, ni de seleccionar, ni de presentar. Y es aquí donde tiene su raíz el significado de lo que llamamos cultura. En una civilización tan regulada como la nuestra lo más difícil es tener experiencias propias. Y esto es algo que se proyecta sobre toda nuestra vida social.

En toda ordenación social regulada rige el principio ineludible de que los hombres necesitan cada vez más seguridad. Es algo que nosotros comprobamos en su día, después de que nuestras ciudades fuesen destruidas por las bombas, cuando empezamos a reconstruir.

La reconstrucción se inició con las entidades de seguros, los bancos y las cajas de ahorro, por razones económicas bien evidentes para cualquiera. Pero es todo un síntoma de la masiva expansión del miedo a correr riesgos. Yo lo sé por mi propia ciencia, si es que se la puede llamar así: la filosofía. Cada vez que se trata de la hermenéutica, que es el arte de entender, puedo estar seguro al cien por cien de que alguien me va a preguntar cuál es para usted el verdadero criterio. Me dirá que tiene que haber un criterio que permita decidir si una interpretación está bien o está mal. Lo que la gente se imagina es una especie de instancia de control capaz de poner las cosas en claro mediante algún tipo de medición, ponderación o cálculo, y capaz de garantizarle a uno que las cosas están en orden. Pues bien, hay que reconocer que incluso en este terreno es un error pensar así. Y son justamente los contenidos de las llamadas ciencias del espíritu, los contenidos culturales del arte y de la religión, del derecho y la historia, los que en plena civilización de la comodidad tienen que hacerse cargo de las nuevas tareas asociadas a la necesidad de enriquecer con nuevos estímulos una vida laboral cada vez más monocorde.

Más aún: es la propia productividad laboral la que necesita que se entrenen y se formen la capacidad de juzgar y el coraje para hacerlo por sí mismo. Ésta es la otra cara de los medios de comunicación de masas: ni siquiera para ellos es fácil reforzar esas capacidades. Durante un tiempo fui miembro de un Consejo de Radiodifusión. Allí tuve ocasión de convencerme de lo poco que yo podía hacer desde esa función, y no porque gente con mala intención quisiese bloquearme, sino porque las cosas tienen sus propias reglas. Le presentan a uno las cuotas de audiencia y demás como si fuesen cosas que se calculan con precisión. Y ahora hay que tratar de imaginar el futuro bajo el dominio de los ordenadores. No sólo se van a poder controlar las cifras de conexión mucho mejor, sino que muchos otros ámbitos de la vida social van a ser sometidos a mediciones, cálculos y ponderaciones, en una palabra, a la ley del número. Y, desde luego, nunca faltará el empeño por ofrecer informaciones opuestas, como hacen ahora los medios de masas. Ésta es la tarea obvia de cualquiera que tenga que ver con la formación de la opinión pública. Pero igual de claros están los factores de resistencia. Y nadie va a pretender a estas alturas que una regulación de las cuotas de conexión vaya a favorecer la capacidad de juzgar de la gente.

Si al final de mis consideraciones he vuelto a tomar pie en mi propio trabajo filosófico y he hablado de la hermenéutica, del planteamiento filosófico de los fenómenos que se relacionan con el he-

cho de entender, es porque hay una estrecha conexión con nuestro tema. Del mismo modo que la gente se entiende en el trato entre sí, aunque nadie tenga seguridad ni garantía de que entiende bien, lo mismo ocurre con la experiencia de las épocas pretéritas, a partir de la cual se va enriqeciendo una y otra vez nuestra manera de entendernos a nosotros mismos como personas. Lo que enriquece la experiencia en la vida es siempre el punto en el que nos vemos obligados a entender lo inesperado, lo no calculado ni calculable, en una palabra, lo otro. Sólo así se aprende de la experiencia. Pero se ha vuelto difícil hacer experiencias, porque cada vez es más fuerte la necesidad de seguridad en todos los terrenos, incluido el de los seguros, y porque cada vez se exige con más intensidad y naturalidad al aparato de la vida pública que nos evite los riesgos de la existencia.

También la pura y simple cantidad de información que llega masivamente a nosotros nos hace cada vez más difícil seleccionar racionalmente la información que nos interesa. Quizá se vaya abriendo paso poco a poco una cierta liberalización en los medios de masas, especialmente en la televisión. Pero nunca se podrá ignorar la existencia de un cierto grado de automatismo económico que actuará de freno, y sobre todo de adaptación por comodidad, que siempre hará difícil que los ánimos más libres expresen objetivamente criterios que se apartan del discurso público. Pero precisamente ahí está el campo en el que tenemos que intentar progresar. La tarea de nuestra reflexión sobre la cultura y los medios de masas debería ser no olvidar que la cultura no es una simple institución, sino que es algo que necesita cultivo. Y lo que hay que cultivar y cuidar es la libertad de juzgar por sí mismo. Sólo esto justifica que apliquemos nuestras fuerzas, nuestro dinero y nuestro empeño en perfeccionar cada vez más los aparatos que rigen nuestra civilización. Tenemos que encontrar un equilibrio mejor entre libertad y regulación en la vida. De lo contrario nuestra vida se congelará. La cultura científica que nació en Europa, con su vertiginosa aplicación de las ciencias tanto al entorno natural como al mundo social, se enfrenta ahora al cometido de salir al encuentro de otras culturas. ¿Qué saldrá de este nuevo desafío? ¿Qué desencadenará esto en el interior de cada uno de nosotros? ¿Cultivaremos las fuerzas humanas, mientras seguimos enorgulleciéndonos de lo que hacemos?

15

EL ARTE Y LOS CÍRCULOS ARTÍSTICOS

Vivimos en una era de organización refinada que abarca el mundo entero. Las técnicas del tráfico y de la información han reducido casi a la insignificancia cosas que en otras fases y otros círculos de la cultura habían sido de importancia esencial. Lo ajeno está masivamente presente en todas partes: es la esencia misma del sistema de tráfico e intercambio actual. La religión de la economía invade cada vez más la diversidad de religiones, costumbres y ordenamientos sociales de todos los pueblos de la tierra, y es un factor cada vez más determinante tanto en la política como en la cultura. Protegemos el paisaje, es cierto, y hasta las zonas urbanizadas y entregadas al moderno sistema de la propiedad conservan algo de su origen campestre, de su colorido campesino y hasta de sus viejas tradiciones familiares o del sentido burgués de las viejas ciudades, que no deja de reproducirse y reanimarse en el curso de las generaciones.

Es, pues, sin duda una expresión artificial hablar de círculos culturales o artísticos, pero en su artificio la palabra sigue expresando un hecho natural. No estamos ya, por ejemplo, ante el gran paisaje flamenco en los asombrosos decenios, y aun siglos, en los que la pintura holandesa alcanzó una densidad de fuerza creadora hoy apenas imaginable y estuvo bien acompañada por la burguesía que la admiraba. Lo que conocemos como esa espléndida cosecha de la pintura holandesa, especialmente el paisaje, la pintura de género, los bodegones, celebra los frutos del país y del mundo. Y todo ello se debió al inédito florecimiento del comercio y a la audacia marinera de los Países Bajos liberados. Pese a que de todo lo que fueron sus creaciones artísticas y pictóricas sólo ha llegado a noso-

tros una pequeña parte, sin embargo nos sentimos abrumados por la riqueza que representa.

Ciertamente también estaba en marcha allí una incipiente economía mundial, y fue ella la que estableció las condiciones económicas que hicieron posible aquel florecimiento. Pero también hoy esas condiciones, como tantos otros elementos que están dados en la naturaleza, han sido transformadas y cambiadas por nuestras capacidades técnicas, y en el campo de la creación cultural sigue dándose una dependencia universal respecto de las condiciones económicas de los países y de sus centros financieros.

Esto se aplica también ampliamente a las artes plásticas, de suyo mucho menos móviles que las artes literarias o la música. Las ciudades universitarias están invadidas por masas de estudiantes a las que se superponen otras tantas de turistas. Queda así casi irreconocible el color local, absorbido como en un remolino. Por todas partes experimentamos la realidad de la trama de la economía mundial moderna. Ya no existe aquel tipo de mecenas al que su éxito profesional y económico le permitía promover el arte de su tierra. Su papel ha pasado cada vez más a las manos del comercio internacional del arte. Y del mismo modo que nuestro sistema económico y financiero ha hecho que todo el planeta viva en una rara y abstracta especie de simultaneidad y omnipresencia, también el poder económico del comercio artístico está ejerciendo sobre la creación artística, sobre la vida de los artistas y sobre su séquito, una influencia creciente y con frecuencia paralizadora. Lo que antes daba vida al círculo en el que se movían los creadores y quienes participaban de sus obras en todos los ámbitos de la vida social, ahora está dominado por movimientos abstractos como son las corrientes financieras o la expansión industrial, que están transformando el planeta entero.

En esa misma medida, la relación natural entre los creadores y sus receptores ha perdido densidad e inmediatez vital. Es ésta una época en la que también los artistas creativos reciben sus estímulos, forman su gusto y ponen a prueba sus creaciones en el seno de una comunidad de creadores de arte que se ha vuelto casi innominada. Y ya tampoco es como en los viejos tiempos, en los que los grandes contenidos de la sociedad y de las religiones, las solidaridades nacionales y las normas vigentes, tanto en las costumbres como en los estilos, proporcionaban orientaciones básicas a la creación de los artistas, tuvieran o no tuvieran éstos conciencia expresa de esa influencia. En la creación de las artes plásticas el trabajo por encargo se ha convertido en la excepción. Y más excepcional aún resulta que la esfera de lo público llegue a formar algún tipo de comunidad es-

piritual con el creador. Si sigue habiendo algo de esto, en general se mantiene de forma anónima, y esto es tanto más cierto para la sociedad en su conjunto. Dominada como está por los mecanismos públicos de la información, en el campo del arte lo que más importa es el papel de los críticos asociados con los expertos y el de las instituciones para la promoción del arte.

Y, como es lógico, esto no pasa por el arte mismo sin dejar su huella. En la creación artística contemporánea se echa en falta el suelo nutricio de un estilo de vida y un gusto estético compartidos y cultivados en la esfera de lo público. Cuanto menos orientan y obligan las tradiciones, más intensamente se ve empujado el artista a la experimentación. Ahora ya no depende más que de sí mismo. Los miembros de los círculos culturales se quedan solos, ya estén formados por los artistas de una región que todavía se cree cohesionada, ya, aún más, por quienes siguen a un artista u otro, a una u otra modalidad de creación.

A todo esto se añade un aspecto más, que ha entrado en acción en la era de la reproducibilidad. Cito a Walter Benjamin porque admiro su perspicacia, aunque no puedo compartir sus conclusiones. Veamos los hechos: la movilidad de nuestro tiempo se extiende sobre todas las tradiciones culturales dispuestas a durar y que han conseguido mantener su duración. Esto ha producido un espectro caótico y una distancia insuperable entre quienes participan de la vida del arte. Se puede aceptar, sin duda, que los cambios en la forma de vida generen un extrañamiento cada vez mayor en las creaciones de los artistas contemporáneos. Rodeados como estamos por edificios gigantescos, naves industriales enormes y genuinas fortalezas de una burocracia que lo domina todo, aturdidos por el bramido incesante de un tráfico arrollador, no es fácil que surja entre nosotros un espíritu común o un gusto convergente capaces de guiar tanto la creación artística como su recepción.

Lo que no ha desaparecido es la figura del amante del arte, ni los círculos de amantes del arte que se forman en torno a los creadores y a sus creaciones culturales. Frente a los grandes centros de la actividad cultural, siempre más determinados por los medios de información públicos, existe lo que llamamos círculos culturales, que se forman y se mantienen de una forma natural como auténticos ámbitos vitales. Pues en ellos sigue habiendo, y se sigue satisfaciendo, la necesidad de reciprocidad, de intercambio entre creadores y receptores. Y no deja de ser curioso que desde hace tiempo ese tipo de círculos se den menos en los grandes centros de la economía que en sus periferias.

En el curso de los dos últimos siglos los artistas han tendido a formar colonias propias, con las que han reconocido su posición marginal a la sociedad. Al emigrar a esas zonas, periféricas respecto de los centros de convivencia masificada, las han convertido en verdaderos paisajes culturales.

Las artes plásticas de las que hablamos aquí tienen una relación particularmente estrecha con los cambios que se han producido en la forma de vida. Hoy en día se esparce por una publicidad cada vez más anónima lo que en el pasado se reunía y organizaba en las cortes palaciegas tanto mundanas como eclesiásticas. En nuestros lugares públicos está conquistando un nuevo respeto la escultura, y tal vez está adquiriendo más valor expresivo que nunca; sin duda, el extrañamiento y el habituamiento que produce está poniendo nuevos acentos en la vida actual.

En cambio la pintura y las artes gráficas, las formas más móviles de las artes plásticas, piden espacios interiores. Por una parte, exigen un marco decorativo, por la otra, aportan con su creación artística un efecto a su vez decorativo. Pero la memoria humana sigue en su mayor parte dominada por la multiplicidad de sus recuerdos y encuentros, cada vez más abundantes, y cultiva intereses más objetivos. Basta recordar esa imagen de representación pública que es el retrato, o el conjunto de los elementos de la vida que siguen preocupándose por la tradición en la sociedad, los recuerdos históricos, políticos, familiares, juveniles, en una palabra, el reino entero de la *Mnemosyne*, que no deja de oponer a nuestra literatura y a nuestro arte puntos de vista de suyo ajenos a éste. Parte de esto son las condiciones de espacio y habitabilidad de nuestro estilo de vida burgués, la presión de las necesidades económicas y de representación, que tantas veces exige, por ejemplo, en los edificios públicos, el sacrificio de las ideas artísticas. Dadas las circunstancias, aún resulta admirable que los artistas creativos sigan generando comunidades en torno a sí, sobre todo en los casos en los que ni la opinión pública ni los intereses de organizaciones sociales exigen una determinada representación cultural.

De hecho es muchas veces en el círculo íntimo de la vivienda, incluso en viviendas relativamente modestas, donde mejor se expresa la fuerza de las preferencias y del juicio propio. Allí no sólo se encuentran reproducciones, ese medio inaudito de expansión de la memoria y de adaptación de todos a lo que está de moda y se lleva más en el campo de las reproducciones. Hay fuerzas encontradas que actúan a la contra de los efectos homologadores de las actuales condiciones de vida, dominadas por la técnica. De hecho empeza-

mos a experimentar con una nueva intensidad lo que tiene de propio el original frente a su reproducción.

Y lo que hace que el artista se mantenga fiel a sus propias ideas artísticas no sólo frente a las creaciones de los demás, sino también frente a la oleada de reproducciones que nos invade de continuo, es el nuevo lenguaje en el que, de década en década, la vida cambiante y el gusto de la sociedad se dan nueva expresión a sí mismos. Esto confiere a las sociedades que han crecido en un entorno campestre, o bien en uno ciudadano e industrial, una solidaridad peculiar. No se debería sobreestimar la significación que tiene el ansia de originalidad y que apabulla a los ánimos en nuestro tiempo, por obra de la crítica y la política artísticas con ayuda de los medios de masas. En realidad está en marcha, como siempre, un proceso formativo quizá incluso más consciente que nunca, que no deja de recibir nuevos impulsos procedentes de la colecciones públicas, de las influencias educativas y de escuela de todo tipo, y de los medios de información. Pero se diría que en la vida humana siempre acaba imponiéndose la espontaneidad de la elección propia. Esto se advierte no sólo en el trasiego social, en la elección de amigos y allegados, sino también en la selección de preferencias que, por ejemplo, refleja una biblioteca privada, y que quizá ya no tenga mayor efecto en las galerías y grandes colecciones, pero que sí lo tiene en la propia habitación o cuarto de estudio, por el par de obras de creadores contemporáneos que uno tiene allí colgadas.

Incluso cuando la vida se ve más sometida a regulaciones y a la necesidad de adaptarse al curso general de las cosas en la sociedad, nunca se deja de experimentar la tensión entre lo habitual y lo inhabitual. Piénsese sólo en el número cada vez mayor de personas que visitan museos y exposiciones, o en el hecho tal vez aún más asombroso (pese a los aspectos económicos del proceso) del ansia de viajar y de su organización en el turismo de masas. Éstas son instituciones para la búsqueda de lo inusual y desacostumbrado, que se están volviendo a su vez habituales. También aquí se dan sus efectos contradictorios, sus contrastes entre el habitar y el hábito, por un lado, y lo ajeno y lo otro, por el otro.

En el fondo, la experiencia del arte es para todo el mundo justamente algo no habitual, sino una apertura a lo insólito, que le tienta a uno no sólo a entrar en ello sino a vivirlo realmente. Del mismo modo que el instinto configurador obliga al artista a probar siempre cosas nuevas, a buscar nuevas cotas de perfección, también el amante del arte, y más si es un buen conocedor, se siente abierto una y otra vez a lo nuevo, a lo desacostumbrado, porque le sale al

encuentro estimulándole y pidiéndole respuesta. Se forma así una interacción entre creación y recepción en todos los parámetros de nuestros círculos vitales. Y tal vez sea verdad que en definitiva todo lo que se ha hecho y se ha podido hacer, toda perfección alcanzada en la organización, en el cultivo del arte y en la crítica, nacen tanto del creador como del receptor. Éstas son las verdaderas fuerzas a partir de las cuales se forman los círculos culturales, que viven del dar y el tomar.

16

ARTE Y COSMOLOGÍA

No se puede afirmar que el arte sea, de entre los demás contenidos culturales, una forma especial y sobresaliente de encontrarse el hombre consigo mismo, sino que es sólo una entre ellas. Distinto ha sido el caso de la fenomenología. Este término sigue teniendo pleno sentido como cobertura conceptual, internacionalmente reconocida, del conjunto de una serie de movimientos de la filosofía que se produjeron en la primera mitad de nuestro siglo. La fenomenología fue fundada por Edmund Husserl, y tanto Max Scheler como otros pensadores fueron también representantes de esta orientación filosófica; a todos ellos se añadió finalmente Heidegger como el discípulo o alumno genial de Husserl. ¿Y qué tuvo de especial esta escuela? Para empezar, y según declaraciones propias, es una toma de distancia respecto del hecho de la ciencia. No quiere esto decir que se le nieguen a la ciencia ni su rango ni su autonomía. Pero lo que la filosofía tiene que hacer, de acuerdo con la perspectiva fenomenológica, es extraer de la práctica de la vida las estructuras *a priori* y las regularidades nomológicas de carácter filosófico que gobiernan nuestro estar en el mundo, y elevarlas a la condición de concepto.

A estos efectos Husserl acuñó una palabra que hizo fortuna en medida no menor que algunas otras expresiones alemanas que tienen su origen en la filosofía. Un primer ejemplo es el de la *Weltanschauung*, la «cosmovisión». La palabra emerge a mediados del XIX, en una época en la que una filosofía ya epigonal no parecía estar en condiciones de satisfacer las necesidades de respuestas de los hombres ni su aspiración a ser orientados en relación con las cuestiones últimas. Es entonces cuando se empieza a hablar de «cosmovisión».

Pues bien, Husserl también dio hábil y perspicazmente con una expresión que ha acabado formando parte del acervo común: la *Lebenswelt*, el «mundo de la vida». Recuerdo el entusiasmo que mostraba por esta expresión Jean Hippolite, un pensador francés de después de la guerra. Y de hecho se puede afirmar que, tanto en la creación de esta expresión como en la de la «cosmovisión», lo que se puso en acción es el propio espíritu de la lengua. El mundo de la vida es el mundo tal como se nos muestra en el día a día. Si el cometido es sacar a la luz estructuras fundamentales y rasgos esenciales, se trata de hacerlo desde la manera como éstos salen a nuestro encuentro en nuestra experiencia de cada momento, y no, en cambio, a partir de una fisiología de la percepción sensorial, o de una física o mecánica de las sensaciones, o de una construcción enciclopédica de las bases psicológicas o antropológicas de cualquier tipo en las que se apoya la ciencia.

En el caso de Husserl estaba ausente desde luego casi cualquier referencia al arte. Me acuerdo de una conversación que tuvimos una vez en el seminario de Friburgo, siendo yo un joven doctor y a propósito de alguna pregunta que le hice. Me contestó: «Hombre, sí, doctor, a mí también me gustan el teatro y la música, pero primero tengo que terminar la fenomenología». Heidegger representa sin duda un quiebro dentro de esta escuela. Pues uno de los aspectos que cambiaron con él fue justamente la relación con el arte, a partir de su famoso artículo sobre la obra de arte. En él se detectan todavía algunas huellas de su compromiso político, pero lo que más llama la atención es la poderosa energía de su pensamiento, que le llevaba mucho más allá de lo que lo hizo su lamentable implicación política. Mi propio entronque toma su inspiración de ese artículo.

Lo que llamamos hermenéutica aparece ya en *Ser y tiempo* de Heidegger, y procede de Schleiermacher y Dilthey. Yo lo conocí a través de Heidegger, y acabó siendo para mí lo principal: por medio del giro hermenéutico recogí el replanteamiento heideggeriano del pensar y lo concentré sobre el problema del lenguaje. Pues entiendo que el pensamiento tiene que escuchar al lenguaje. Nuestra lengua pone a nuestra disposición un acervo de ideas acumulado a lo largo de siglos e incluso milenios. Si miramos al lenguaje como lo hacen, por ejemplo, los poetas, que son capaces de resucitar palabras desgastadas dándoles simplemente un nuevo valor por su posición en un determinado entramado de sonidos y significados, la filosofía habrá aprendido también en la vida a despertar la capacidad de aspección y la plenitud de la idea por medio del lenguaje.

Voy a poner un ejemplo de lo que hace el poeta. Se trata de un verso de Stefan George, que me parece especialmente apropiado aquí junto a la *Waterkant*: «das Geräusch der ungeheuren See»*. ¿Quién, antes de escuchar este verso, habría puesto el sustantivo *Geräusch* en relación con el verbo *rauschen***? Y sin embargo, en cuanto se lee el verso, uno se da cuenta de que *Geräusch* es el *rauschen* que nos rodea con su estruendo. Pues bien, Heidegger persigue el lenguaje de esta manera y cada vez con más empeño, muchas veces incluso en contra del sentido de los textos y haciéndoles violencia. Y en eso yo no he podido seguirle. Me hice más bien filólogo clásico, con el fin de dominar el griego hasta el punto de poder introducir el verdadero espíritu de esa lengua, que es la que nos llevó por primera vez a un idioma filosófico y conceptual, en nuestro propio uso del lenguaje y en nuestro propio mundo de conceptos, y renovar así uno y otro desde ella. También en esto Heidegger me había tomado la delantera, pero espero haber contribuido a mi vez con alguna que otra aportación duradera.

La cuestión es la palabra. A la larga no podremos eludir en nuestro tema la cuestión de cuál es el secreto de la palabra. Y digo la palabra, no el vocablo, no el elemento gramatical de lo que nos decimos unos a otros. La palabra es el *verbum* en el sentido del concepto clásico neotestamentario, del *logos* que vino al mundo, como se dice en el Evangelio de san Juan, en el Nuevo Testamento. Pero con esto la palabra es ya para nosotros otra cosa más, algo que va más allá del uso habitual de *logos* y *verbum*. Tendremos que preguntarnos por qué la palabra adquiere tanta importancia para nuestro tema.

Empecemos por la palabra «cosmología». Está claro, es un término que todos usamos. Es una vieja palabra, bien conocida de los humanistas, y por supuesto de raíz griega. *Kósmos* significa de suyo «adorno, decoración, cosa bien ordenada» que decora precisamente por eso. De ahí pasó a significar el buen orden del cielo estrellado y de la tierra abarcada por él, la que marca nuestra posición. Así que «cosmología» tiene que ver literalmente con un orden que abarca al

* Más o menos, «el ruido del mar tremendo». Pero ni *Geräusch*, que podría ser también «sonido», ni *ungeheuer* tienen un buen correlato en castellano, ni es posible reflejar en nuestro idioma la peculiaridad de la designación *See* frente a la de *Meer* para el mar. (*N. de los T.*)

** El verbo es de sentido y connotaciones complejas y sutiles, pues designa el hecho de hacer un ruido como el de las olas, o el de una corriente o viento fuerte (pero también por ejemplo del tráfico), y connota el sentido de «ebriedad» del sustantivo simple *Rausch* del que deriva. (*N. de los T.*)

mundo entero. Éste es sin duda el orden que han contemplado todas las culturas al mirar hacia arriba. Hoy vamos sabiendo mucho de aquellos observadores de las estrellas que se descubren en suelo irlandés, escocés o de otros sitios, que están ahí desde milenios incontables, sin que ninguna otra tradición nos hable de ellos. Sabemos que desde siempre los hombres han observado el cielo estrellado y han hallado en él orientaciones fundamentales para muchas situaciones de la vida. La cosmología tiene que ver con ese orden maravilloso cuya ejemplar precisión hacía posible un saber. Aquello eran matemáticas visibles, música visible, no audible. Para los comienzos griegos del conocimiento astronómico el sistema de los planetas y de las distancias entre ellos representó todo esto. Hasta entrada la alta Edad Media estos conocimientos siguieron llamándose música, no astronomía, como decimos ahora.

La primera parte de la palabra «cosmología» tiene, pues, que ver con el orden. La segunda mienta el «saber» de ese orden. Usamos la palabra cosmología como tantas otras del mismo tipo: filosofía, teología, etc. Y no obstante no es sólo esto lo que resuena para nosotros en el concepto de la cosmología. Se puede afirmar que desde el principio esta nomología abarcante ha sido experimentada como aquello «de lo cual» tomamos orientación e incluso nuestro propio orden. Es como la secuencia de las estaciones del año; acabamos de dejar atrás el solsticio de verano, salimos al encuentro del de invierno. El curso de las estaciones y de las horas del día está dado para nosotros por el curso del sol, y nos parece lo más natural que esta cosmología nos proporcione una cierta experiencia de orden que nos permite a los hombres orientarnos. Pues bien, si partimos de esta base, podremos hacernos una idea de lo que pudo llegar a significar, a comienzos de las Edad Moderna, el giro que dio Copérnico a la explicación del mundo. Creo que fue Nietzsche el que lo dijo, o quizá fuera Pascal, aunque el caso es que ambos lo dijeron de forma parecida: en ese momento el hombre cayó al universo. Es como si le hubiesen quitado el suelo de debajo de los pies. Pues el orden que conocía era la imagen geocéntrica del mundo, y por lo tanto la experiencia antropocéntrica del orden.

Estas consideraciones preliminares permiten ir adivinando ya que para nosotros la obra de arte tiene algo de rememoración de la orientación pretérita por el paradigmático orden universal. Pues no cabe duda de que en toda obra de arte se representa el mundo, al menos en toda obra cuya pura manifestación atrae nuestra atención hasta el punto de sentir que en ella nos encontramos a nosotros mismos. Ya he citado en otras ocasiones a Jaspers, que decía que

éste es el sentido de la lectura de lo cifrado. Cuando «desciframos» una obra de arte usamos otros conceptos, los nuestros, para describir cómo en ella algo se está expresando o presentando a sí mismo, o, como dice Goethe, es «tan de verdad, tan siendo». Hay que ser muy paleto para preguntar si un paisaje es efectivamente como lo pintó Cézanne, y todavía sería más de paletos ir a hacer fotos al paisaje en el que ha vivido un gran poeta para así poder entender mejor su poesía. Nada sería ahí «de verdad» ni «siendo».

Ante un cuadro o un poema sentimos de pronto que estamos ante un todo diferente, un cosmos que andábamos buscando; nada nos parece ya tan ejemplar como lo que nos habla desde la obra de arte. Aristóteles decía que lo propio de lo bello es que sea tal que no se le pueda añadir ni quitar nada sin destruir el conjunto. Bueno, esto es verdad *cum grano salis*. Y es todo un problema interesante en sí mismo, el de hasta qué punto esto es verdad. Por una parte, hay muchas lecturas distintas de un mismo texto; por la otra, estatuas dañadas o mutiladas nos remiten no obstante al todo, y todavía hay artistas hoy en día que crean adrede estatuas fragmentarias, por ejemplo una cabeza sin cuerpo. Pero esto no hace sino corroborar que, para que el fragmento se experimente como un todo, puede y debe haber en su interior unas ciertas fuerzas de cohesión.

En el pensamiento de los griegos la cosmología era una parte obvia de la metafísica. Y si queremos ponderar el significado de los conceptos que tienen que ver con el orden en nuestro propio pensamiento, no podremos por menos de recordar cómo Platón montó ante nosotros, con la obra de sus ideas, un verdadero *kósmos* de *kósmoi*, un orden de órdenes. Está, por una parte, el ordenamiento de la *polis*, de la comunidad urbana, dentro de la cual se desarrollaba la vida política de los griegos. Pienso en la correspondencia existente entre esta comunidad ciudadana, ordenada e integrada en una unidad, y el orden del alma humana. Ésta es la gran idea que Platón desarrolla en su famoso libro sobre el Estado ideal, la de que, en el alma humana, ésta y el Estado, las grandes magnitudes de la comunidad política y las misteriosas fuerzas del orden y el desorden, se iluminan recíprocamente.

Para cualquiera que piense responsablemente, la guerra civil es la forma más aterradora de lucha de la humanidad. Pues la guerra civil pasa por en medio de las familias y destruye atrozmente, al menos por un tiempo, una unidad de vida que ha crecido junta. ¿Pero quién no ha experimentado la guerra civil en el interior de su alma? ¿Quién no conoce las tensiones entre el impulso imperioso y el espíritu, entre la pasión ciega y la voluntad firme y consciente?

¿Quién no conoce este conjunto de la estructura del alma, que sólo cuando permitimos que viva realmente libre de guerras civiles, ordenadamente, en un juego interno equilibrado, nos permite a su vez ver lo que hay y pensar lo que se puede conocer y admirar mediante el pensamiento? En el hombre existen también pasiones que no son sólo la del miedo ante el final. Y en verdad la pasión clara del hombre depende también de este orden interno. Todos sabemos, demasiado bien incluso, hasta qué punto las cosas del alma se reflejan en las del cuerpo, y también lo fácil que es que un simple dolor físico nos impida concentrarnos en una idea. A mí en este momento mis viejas rodillas me están causando algunas dificultades mientras intento realizar aquí esta meditación.

La gran visión platónica del Estado ideal y del alma ideal se explica mejor si se tiene en cuenta su visión del cosmos. Y es un hecho que la pasión admirativa del hombre apenas hallaría una experiencia del orden más fuerte que la que le proporciona el cielo estrellado. La imagen astronómica antigua del universo —en realidad la de la Antigüedad tardía, que llamamos ptolemaica— conservó su vigencia a lo largo del Medievo. Esta idea del orden centrada en el hombre es en la Edad Media cristiana la de un «mundo» entendido como el orden de la creación, una representación que podemos llamar ingenua y que desde luego no tiene pretensión científica alguna, pero que refleja tanto mejor lo que el hombre es capaz de concebir con sus propios medios. Piénsese en el primer capítulo del Antiguo Testamento, en cómo al final de cada jornada creadora se repiten las mismas palabras: el creador contempló su creación, y he aquí que la encontró buena. Ésta es la experiencia del orden que se nos ha transmitido desde el Antiguo Testamento y las Escrituras de la Revelación.

¿Pero qué es la cosmología ahora? Sabemos que Galileo tuvo que protagonizar un duro enfrentamiento con un aristotélico, al que no logró hacer mirar por su telescopio. De hecho para el pensamiento antiguo esto era ya un trastorno de la convivencia entre el hombre y el mundo: era alterar la naturaleza, acercar artificialmente lo lejano y burlar así las distancias establecidas por el orden natural. Sabemos también que a Goethe le ponía enfermo que alguien llevase gafas en su presencia. Le parecía que eso era como una barricada que impedía interpelar al otro de una manera natural. Y qué duda cabe que la imagen geocéntrica del universo es lo que la secuencia de los días solares pone en nuestro «mundo de la vida». El sistema antiguo de la astronomía se correspondía en su conjunto con nuestra orientación en el mundo. La propia palabra «sistema» es en ori-

gen un concepto astronómico, que tenía su principal aplicación en la música de cuerda tañida y en el curso de las estrellas. A lo sumo se lo aplicaba también al mundo orgánico, a las plantas y los animales. El hecho de que finalmente haya acabado habiendo sistemas filosóficos es una muestra más de la profunda escisión que caracteriza a la Edad Moderna.

Pues éste es el paso decisivo que nos separa de la vieja armonía de los mundos. El mundo de la ciencia, que contribuyó a que triunfase la astronomía copernicana con Galileo y sus sucesores, trastornó esta experiencia natural del orden que para la Antigüedad era en sí misma ciencia. Éste es un acontecimiento de la máxima importancia y un paso trascendental: bajo el signo del rigor metodológico, los objetos del saber se convierten en objetos de dominio, y la transformación de la naturaleza se convierte en material para la técnica. Al mismo tiempo el paradigma de orden representado por el curso de las estrellas se reúne con el acontecer de la naturaleza sublunar para formar un nuevo tipo de unidad. Este proceso culmina en la física de Newton y en su proyección sobre el concepto de la fuerza.

En Alemania podemos observar este proceso muy bien leyendo a Herder. Newton fue el que por primera vez, y para siempre, reunió en su física gravitatoria la física celeste y la física terrestre. Galileo había dado los primeros pasos en esa dirección, pero sólo con la teoría de la gravitación resultó posible reconocer lo que tienen en común la física del cielo y la de la tierra. Este concepto de la gravitación se expresa en el de la fuerza. Herder fue el primero que introdujo estos conceptos en la demostración filosófica. Y en las visiones metafísicas del Nietzsche de los últimos años percibimos aún los ecos de esta nueva unidad en el todo de las fuerzas.

Nos llevaría demasiado lejos intentar mostrar aquí el camino por el que, partiendo de esta situación de la ciencia moderna y de su aplicación también a la sociedad, y en rigor a todos los ámbitos de la experiencia, Kant logró dar una expresión filosófica legítima a su división entre libertad y necesidad natural.

Lo que debemos preguntarnos ahora es qué supone en nuestro contexto la experiencia del orden para el arte, y qué nos dice a nosotros esa experiencia. ¿Qué significa «arte»? Es desde luego una palabra añeja: *téchne, ars*. Pero tendrán que permitirme que presente ante ustedes nuevamente un hecho del mundo de las palabras: si uno quiere referirse al arte, sólo puede utilizar ese término más o menos desde 1800. Con anterioridad a ese momento, para mentar lo que nosotros llamamos el arte se hablaba siempre de «bellas artes». Pues también las habilidades mecánicas, la ingeniería, la hi-

dráulica y todo eso eran «artes». Y si examinamos bien nuestra manera de usar las palabras, veremos que en realidad seguimos usando el término de ese modo. De lo que no cabe duda, sin embargo, es de que cuando decimos ahora «el arte», estamos diciendo algo nuevo. ¿Pero qué?

Obviamente lo opuesto al arte era lo que llamamos la naturaleza. Lo hecho es arte, es la *poíesis* en el sentido de poesía, y esta *poíesis*, ese hacer, que es siempre un hacer de tal o cual manera, es aún una parte de lo que llamamos el arte. Y más allá de la poesía, más allá de esta expresión griega, cuando hablamos de las bellas artes en general tenemos la necesidad de determinar qué es lo que las hace distintas de todo lo demás, lo que las convierte en lo que son: una forma única de encontrarse el hombre consigo mismo. Porque está claro que en cualquier ocupación artesana el hombre se encuentra también consigo mismo, tanto en la herramienta como en el producto. Pero en la obra de arte el encuentro es diferente. Ya sea por la forma y el color, ya por el sonido y el significado, hacemos aquí una experiencia del orden que se encuentra consigo mismo en el fenómeno, de manera que nos decimos a nosotros mismos las palabras de Goethe: «tan de verdad, tan siendo», porque no echamos en falta nada más. Lo que Goethe les decía a las conchas marinas en la playa siciliana lo decimos nosotros ante un cuadro, o ante una obra de teatro, un drama de Shakespeare, por ejemplo, sin querer saber ya nada más de cuantas cosas reales pueda haber además en lo uno o lo otro. El orden mismo se hace duradero en el arte: a esto lo llamamos «ser bello».

Los griegos tenían para la belleza otra expresión: *symmetría*, usada no en el sentido matemático preciso de nuestro concepto de la simetría, sino en el más amplio de la correspondencia entre sí de las partes que forman un todo. Esta clase de simetría es para ellos condición básica de la belleza. Esto no tiene por qué implicar ningún clasicismo estilístico. Se aplica a cualquier creación de la que podamos decir que se expresa a sí misma y nos expresa a nosotros. Y esto es algo que no cambia porque la obra muestre tal o cual cosa, porque en ella se reconozca tal o cual contenido del mundo. Esto se debe a que lo que sale a nuestro encuentro en la obra de arte es la súbita adquisición de una nueva manera de ser por parte de todo lo que hay en la obra. Nos parecería aberrante preguntar entonces si la representación es o no es parecida al original, si se corresponde o no con él. Una vez me trajeron un libro de fotografías de los lugares de los que procedía Giono, un poeta que me gusta mucho. Esta clase de estupideces no dejan de producirse una y otra vez.

Partiendo del concepto griego de la simetría podemos dar el que quizá sea el paso más importante: recordar algo que en nuestra cultura científica ya casi hemos olvidado. Para la ciencia, el fundamento último de todo son los «hechos». ¿Pero qué son los hechos? Déjenme citar a Max Planck: «Un hecho es lo que podemos medir». Este gran físico, que era además un hombre notable en todos los sentidos, dio expresión con esa frase a algo que ha quedado como sedimento en el código de honor metodológico de la moderna investigación empírica. ¡Cuántas veces tiene uno que oír lo de *we have facts* cuando habla con gente que se inspira en las ciencias naturales, y a la que las demás cosas que asumimos nosotros le parecen demasiado vagas! ¡Que esas cosas no se controlan! ¡Que cuál es el criterio de la intepretación correcta! A mí me lo preguntan cientos de veces, y la gente se muestra totalmente asombrada cuando, al interpretar un poema, digo que el criterio de una interpretación «correcta» es que desaparezca cuando se lo vuelve a leer, porque entonces ya todo parece obvio. La interpretación se agota en el señalar, que es como una corroboración: así es. Eso es lo «adecuado» a la cosa.

Pero en fin, volvamos al concepto de la medida, que es el que nos interesaba. Platón, en su diálogo sobre el estadista, explica que hay dos clases de medida, pero lo hace en un contexto que aquí no nos interesa particularmente. Por una parte, está la medida o patrón de medición con el que nos acercamos a algo. Es lo que se corresponde con la mentalidad medidora de la ciencia moderna: el metro de París —¡no tocar, no tocar!—, el patrón con el que se calibran todos los demás sistemas de medición. En alemán la expresión técnica es *eichen*, del latín *aequare*, «igualar», y se refiere a la comprobación de la autenticidad. Es lo que connota la palabra *eichen*, y conviene escuchar a las palabras. Porque si uno es capaz de sentir lo que hay dentro de ellas, no tendrá necesidad de apoyarse en cualquiera de las etimologías populares que surgen por asociación. No tendrá, por ejemplo, que repetir esa vieja doctrina de que un *Gedicht* (poema) es algo *dichtgemacht* (hecho denso, hermético). La palabra procede de *dictare*. Y esto es lo más importante: que un poema es un dictado contra el que no caben objeciones. Y si pasamos a la medida de peso*, ya iremos mejor orientados respecto de lo que vamos a encontrar cuando queramos saber qué es la simetría en relación con la belleza. Platón afirma que es *métrion*, la medida

* En alemán *Gewicht*, formación sustantiva formalmente idéntica a la de *Gedicht*. Lo que sigue sólo tiene sentido por esta analogía formal entre ambas palabras en alemán. (*N. de los T.*)

que lleva en sí todo cuanto es. Como todos los griegos, Platón está pensando en primer término en lo vivo. El «ente» es siempre para empezar el «ser vivo». Hasta el mundo es un gran animal que alienta, cuya piel es la superficie terrestre, con las pequeñas arrugas que son nuestras grandes cordilleras o nuestras creaciones humanas. Así de sensorial era la manera de ver el mundo de los griegos.

Pero lo que nos importa ahora es el concepto de lo *métrion**, de la medida que algo porta en sí, y que bajo la forma de la harmonía encontramos también en la teoría de la música; también en la terminología médica sobre la salud, *hygieía*, se encuentra la palabra «harmonía». Se trata de la consonancia de lo diverso que forma una unidad y que constituye el milagro de lo vivo. Aquí las partes ya no son tales partes, sino miembros en el sentido más amplio de la palabra. Platón hace esta hermosa distinción entre «partes y miembros»; casi adelantándose a sí mismo usa la palabra «parte» para decir: no, nada es sólo parte, todo es miembro de un todo. Y algo parecido ocurre con el concepto de lo *métrion*. En él advertimos de qué va el tema: se trata de llevar en sí mismo una medida a la que todo se ajusta.

Nuestro idioma también refleja esto. De Jaspers, por ejemplo, oí decir que siempre se comportaba de una forma muy medida. Bueno, vale, al fin y al cabo era de Oldenburg, que no es precisamente el Sur. Y es verdad que se conducía siempre de un modo muy comedido, algo rígido, diría yo, y que hablaba con un poco de ceceo. Incluso separaba normalmente la *s* y la *t***, algo que hacía pensar a quien se encontraba con él que decididamente aquí todo está muy medido. Yo mismo, que en alguna ocasión he tachado de *Plauderei**** su manera de dar sus por cierto excelentes cursos teóricos, no lo hacía por desprestigiarle, en absoluto. Es eso: que era comedido, que guardaba las distancias y se retraía, todo lo contrario de un Martin Heidegger, que se abalanzaba como un Zeus tonante que lanzara sus rayos desde el Olimpo. En fin, todos nosotros pasamos nuestros años de aprendizaje orientándonos por unos u otros modelos, y eso no es tan malo si uno aprende a procurar no cometer errores y a buscar su propio camino.

* Probablemente el autor se ha visto llevado por alguna otra analogía lingüística al aducir *métrion*, forma neutra de un adjetivo que significa «mesurado, mediano, promedio, mediocre», en lugar de *métron*, sustantivo que sí significa «la medida». Esto causa un problema de traducción: el adjetivo requiere en español un artículo neutro que excluye la acepción sustantiva de «medida». (*N. de los T.*)

** La ortografía alemana no permite separar estos sonidos, que se perciben como formando una especie de «diptongo de consonantes». (*N. de los T.*)

*** La traducción más aproximada por el sentido sería la de «palabrería», pero en español es demasiado despectivo. (*N. de los T.*)

Pero volvamos a nuestro tema: ¿qué es el arte, puestos a caracterizarlo por esa mesura o comedimiento, por su adecuación y por su consonancia interna? Recordamos que en general se considera que lo opuesto al arte es la naturaleza. De acuerdo, pero ¿qué es la naturaleza desde Rousseau? Desde luego algo completamente distinto de lo que era para los griegos. Basta con representarse los cambios en el arte de la jardinería, que es un ejemplo de lo más conspicuo. Pensemos en el parque inglés de Múnich, o en cualquier jardín inglés. El jardín inglés no es ya una prolongación de la geometría de la casa, lo que sí ocurría con la jardinería del siglo XVIII; pero tampoco sigue los modelos anteriores. Asistimos de pronto al nacimiento de un arte de jardinería que imita los paisajes, y donde ya no se ve una casa sino a lo sumo un templete o un pabellón, cuyo sentido es, como advertimos en la pintura de la época, que el jardín, a semejanza de la naturaleza, conjure la fuerza anímica de la soledad. En Heidelberg existe un «camino de los filósofos». Muchos lo conocerán. Creen los más ingenuos que es un camino denominado así en honor de la filosofía, pero no hay nada de eso. Es pura evocación rousseauniana. Es el hecho de que de pronto empieza a haber gente rara que se va a la naturaleza para poder estar sola. Se va de paseo como Fausto con su Wagner el día de Pascua, para disfrutar con toda esa gente que sale de excursión fuera de los muros de la ciudad: «del hielo libres quedan ya los arroyos y torrentes, pues dulcemente los mira la primavera y les da vida».

Pues bien, todo esto nos permite identificar en nuestro planteamiento hasta en los detalles la manera como la naturaleza va cambiando a medida que se convierte en el polo opuesto al «arte». ¿Y en qué se ha convertido finalmente? En mi opinión Hegel dio con una expresión que dice más de lo que él probablemente quería decir. Habla de una «religión del arte». Claro está que su idea inicial era simplemente reflejar el hecho de que los griegos adoraban a sus dioses en forma visible, como obras de arte en las que los consideraban presentes. Pero lo cierto es que acuñó un término que remite a mucho más que a ese sentido clasicista de las estatuas de los dioses y de la manifestación plástica de éstos. Desde que el arte es «el arte», el resplandor de su orden y de su belleza transporta a la gente más allá del mundo de su vida. Resulta algo pueril tomar como polo opuesto a él las artes que ya no son bellas. Las artes feas, o las que ya no son bellas, no dejan de ser arte, aunque para el gusto del espectador ingenuo sean feas. Kant ya comprendía que la «representación» de algo feo, si es honroso, puede ser hermosa (*Crítica de la fuerza de juzgar*). Pero volvemos a encontrarnos con el punto deci-

sivo: ¿quién es el que decide qué es lo adecuado?, ¿quién reconoce la armonía?

Esto es lo que tenemos que aprender. Tenemos, como quien dice, que sentir en propia carne que en todo esto actúan unas fuerzas de cohesión que se sostienen a sí mismas, del mismo modo que, en los grandiosos comienzos del pensamiento griego, el cosmos se sostenía a sí mismo y hacía innecesario un Atlas que sujetara el mundo. Ya Thales enseñaba que un madero en el agua querrá siempre flotar y se sostendrá a sí mismo, por mucho que lo presionemos hacia abajo. Quiero decir: en este contexto hay que contar también con vectores de equilibrio de todo tipo.

Creo que en el fondo estamos ya preparados para dar juntos los primeros pasos conceptuales, los que fundaron esa disciplina que llamamos la estética. En siglos anteriores, en particular en el XVII y XVIII, se creó para el concepto de lo bello una expresión que es casi un concepto a su vez, la del *je ne sais quoi*, «no sé qué hace bello a lo que es bello». Lo estamos intentando y tenemos que seguir intentándolo, porque la pasión del pensamiento nos empuja a legitimarnos una y otra vez frente a la clase de exactitud y precisión que es propia de la mentalidad medidora de nuestra ciencia moderna. De modo que tenemos que poder mostrarles que, cuando se trata de la belleza, en el fondo somos aún más precisos que ellos con todas sus mediciones: el músico que afina su instrumento oye con más finura que la física. Y eso sin hablar de los armónicos superiores. Platón fue el primero que intuyó este concepto superior de la precisión. En griego la exactitud se denomina *akríbeia*, de donde deriva la expresión alemana *Akribie*, que tendemos a usar sobre todo para esos eruditos pedantes que quieren que todo se haga con una penosa exactitud, y que discuten hasta la última coma. Pero esto es una degeneración del concepto de la exactitud y un uso forzado del mismo.

Lo realmente *akribés* es la sensibilidad para lo concordante, consonante y correspondiente. Es la unidad de la que es capaz la naturaleza y que la soporta a ella misma, la clase de cosa que hace que se mantenga constante la temperatura corporal, que se regule la circulación sanguínea y demás, y todo lo que en los seres vivos ocurre por y para la reproducción. ¿Qué valor podría tener aquí la objeción de que todo esto no es suficientemente exacto? Es al contrario: esto es más preciso y adecuado que cualquier precisión medida, y no sólo cuando hablamos de arte. En cualquier palabra de amor hay más precisión que en cualquier objeto mensurable. Pero estamos hablando de exactitud y de precisión en un sentido superior, en el

que se expresa una cierta manera de estar en consonancia, de sentirse afecto a alguien o vinculado a él.

En fin, lleguemos al final anunciado. Estamos ya muy cerca de saber qué es la palabra. La palabra, sea cual sea, es siempre respuesta*. Todo lo que nos dice algo nos responde a preguntas de siempre, o nos plantea una pregunta. Y todo lo que nos plantea una pregunta nos pide una respuesta. Si pensamos detenidamente en ello, veremos que esto no significa limitarse a unas determinadas formas de arte. Muchas cosas nos dicen algo, incluso un silencio lo hace. «Silencios elocuentes», decimos. Cada vez que sentimos que se nos dice algo, se nos está dando una respuesta y se nos está exigiendo una respuesta, y nuestra vida humana, el mundo de la vida y el mundo social, no podrían existir si entre los hombres no hubiese palabras que llegan del uno al otro. Es lo que hoy en día se llama «comunicación». A Jaspers le gustaba esa palabra, que entretanto se ha convertido en un triste símbolo de la penetración del mundo de la técnica en nuestro sentimiento del lenguaje. Y por supuesto que en otros tiempos «comunicación» era una buena palabra latina que expresaba lo común de las comunidades y el hecho de que algo se volviese común. Pero nos ha pasado lo mismo que con la informática: que lo primero que se nos viene a la cabeza son cables, emisiones, ondas y demás, en vez de esa simultánea lejanía y cercanía de hombre a hombre, que nos ha sido dada, o de hombre y mundo. Creo que es evidente que estas cosas se perciben más sabiamente cuando se toma la palabra como respuesta y cuando se educa el oído, igual que los demás sentidos, para la escucha. Hermenéutica es la teoría de que hay que aprender a oír.

* Juego de palabras intraducible, en el original *Wort* y *Antwort*, lit., «palabra» y «contrapalabra». (*N. de los T.*)

IV

ALÉTHEIA

17

HEIDEGGER Y EL FINAL DE LA FILOSOFÍA

Siempre es para mí un placer volver a Leiden. Hace ya mucho que entre esta prestigiosa universidad y la de Heidelberg existe un fecundo intercambio. En mi casa paso todos los días por delante de un grabado polícromo que muestra la vieja universidad de Leiden, y que me regalaron mis colegas y estudiantes de aquí con motivo de una visita a Heidelberg en los años sesenta. Y sin embargo no subo a esta cátedra sin vacilaciones. Soy consciente de que, viniendo como vengo del pensamiento continental, llego aquí a una zona fronteriza, que linda con ese otro frente en el que se afirma que «lo que no se puede decir con precisión, es mejor no decirlo». Tengo que reconocer que lo que los alemanes arrastramos con nosotros tiene algo de oscuridad tribal. Y no nos resulta fácil desprendernos de ello, y en definitiva ni siquiera queremos, y encima: ¿cómo voy yo a satisfacer el requisito de decirlo todo con precisión, si lo que se me pide es que cuente mis experiencias filosóficas con Martin Heidegger? A pesar de todo me gustaría decirles en seguida lo agradecido que estoy al hecho de que aquí podamos hablar en alemán. Ya sé que a más de uno entre ustedes esto le causará alguna incomodidad. Pero por mi parte ya he dado suficientes tumbos por todo el mundo como para no saber lo difícil que resulta hablar de filosofía alemana en una lengua distinta del alemán.

La presencia de Heidegger empieza a notarse ahora poco a poco en Holanda, pero sigue siendo inferior a otros países. En todas partes esa presencia se enfrenta con resistencias tan fundadas como comprensibles. Más vale tenerlo en cuenta desde el principio, sobre todo si de lo que queremos hablar es del discurso heideggeriano sobre el final de la filosofía y el comienzo del pensamiento.

El primer gran reproche que se la ha hecho siempre a Heidegger es, naturalmente, su relación con la lógica. Y no es sólo el hecho de que en las últimas décadas la lógica haya hecho enormes progresos, mientras que Heidegger, como toda mi generación en realidad, sólo había estudiado una anticuada lógica aristotélica. Se trata de un conflicto más profundo, que no afecta sólo a Heidegger sino al conjunto de la filosofía continental. Cualquier frase de Heidegger puede ser disecada siguiendo el método que conocemos por Carnap, que en un famoso artículo sobre la lección inaugural de Heidegger *Qué es la metafísica* le aplicó todas las reglas de su arte con el resultado de un evidente maltrato. Heidegger habla en su lección de que «la nada nadea». Si intentásemos hacer como Carnap y escribir esta frase en la pizarra utilizando los medios del simbolismo matemático, nos encontraríamos con que no se puede hacer. Ese lenguaje de fórmulas, en el que se trata de fijar inequívocamente cualquier referencia, no contiene ningún símbolo para «la nada». Lo único que puede hacer es negar una proposición. Conclusión: el discurso de Heidegger no es más que una mistificación inaceptable. Y yo no digo que desde el punto de vista de la lógica de proposiciones la objeción no sea correcta, pero ¿qué pasa entonces con la filosofía?

A los ojos de la lógica moderna Hegel no lo tiene más fácil. ¿Y qué decir de Heráclito, el oscuro? Tendremos que preguntarnos en qué consiste realmente el discurso filosófico y en qué puede basar su aspiración a sustraerse a la lógica de proposiciones. Y esto no afecta sólo a la filosofía, sino a cualquier forma de discurso interpersonal que caiga bajo el concepto de la retórica. Sin embargo sigue siendo para la filosofía una tarea de la máxima importancia entender por qué no es cosa de pasarles a los sentimientos o al puro juego poético todo lo que nos permite el lenguaje pero nos prohíbe la lógica simbólica, como pretendía Carnap.

La segunda objeción que se le ha hecho a Heidegger, y que tiene que ver con el tema especial del comienzo de la filosofía, procede del frente filológico. No se puede despachar sin más como ilegítimo el punto de vista del filólogo clásico (que yo también soy hasta cierto punto), al que ciertas interpretaciones heideggerianas de los textos griegos le parecen forzadas, cuando no simplemente incorrectas. La pregunta es si esto es motivo suficiente para despreciar a un pensador tan grande; si no será más bien que, cuando nos cerramos a la recepción de Heidegger alegando este motivo, es que hemos perdido de vista algo que tal vez sea más importante.

Y finalmente la tercera objeción proviene de las ciencias, que forman el tema general de este encuentro. De un lado las ciencias

sociales encuentran que Heidegger descuidó su campo, o que lo desfiguró por completo. Que la «sociedad» sea el «se» les parece una provocación. Del otro, las ciencias naturales no logran entender cómo pudo decir Heidegger que «la ciencia no piensa». Pero a lo mejor en esta frase se está pidiendo un tipo de pensamiento obviamente diferente del de las ciencias experimentales.

En fin, todo esto parece resumirse en una cierta corriente de opinión hoy predominante, según la cual lo que dice Heidegger en *Ser y tiempo* no es demostrable, de modo que es más bien poesía, o mejor aún: pseudomitología. ¡Y qué no habrá dicho Heidegger del ser! Que si «lo hay», que si «se destina»*, que si «alcanza» (*reicht*)... todo cabe con ese algo misterioso que es al parecer el ser. Comparado con el «nadear de la nada» de la conferencia de Friburgo, que tanto soliviantara a Carnap, esto es una vuelta de tuerca más. ¡Si hasta esa «nada» acaba pareciendo inofensiva! Es un hecho que estamos ante una cuestión de la que tendremos que ocuparnos, y que tiene que ver sobre todo con el papel del arte, en especial con el papel de la poesía de Hölderlin, en el pensamiento del último Heidegger.

Si he traído a colación todas estas reticencias ante Heidegger desde el principio, es porque deseo situar el tema en su contexto actual más general. Hay una cuestión que nuestra civilización como tal tiene que plantearse, que ha nacido en Occidente, pero que entretanto se ha extendido por toda la superficie de la tierra, formando sobre ella una red más o menos apretada. Me refiero a esa actitud básica en relación con la ciencia y la cientificidad que caracteriza a nuestra época. Parece que finalmente lo inevitable de ese «progreso» que reposa sobre ella empieza a suscitar en la conciencia de la gente algunas reservas, por muy sugestivo que resulte. Hace ya cuarenta años que Heidegger escribió su artículo sobre el final de la filosofía, pero leído ahora suena como si estuviese expresando los motivos más generales de nuestro pensamiento y de nuestras preocupaciones actuales. Así que también el tema que guía esta conferencia, «el comienzo y el final de la filosofía», se apoya en el trabajo de Heidegger. ¿Qué quiere decir eso de que la filosofía está llegando a su final y que, en el mejor de los casos, se está deshaciendo en una serie de disciplinas, cosa que, siendo considerados, podemos tranquilamente tolerar y dejar que sigan existiendo dentro del conjunto de nuestra cultura científica? ¿De qué tendencias del mundo contemporáneo habla la fórmula del «final de la filosofía»?

* *es schickt*, retroformación heideggeriana para etimologizar *Schicksal*, el destino. (*N. de los T.*)

Evidentemente no significa que entre nosotros ya no quede con vida otra cosa que el vértigo tecnológico. Para empezar está claro, y todos lo entendemos así, que si Heidegger habla del final de la filosofía, lo hace desde y para Occidente. En otros lugares no ha habido nunca una filosofía que se haya distinguido tan drásticamente de la poesía y de la religión como entre nosotros: no la hay en Asia oriental, ni en India, ni en zonas más ignotas de la tierra. La «filosofía» es una acuñación del destino* histórico de Occidente. O por decirlo con Heidegger: es un designio del ser que ha acabado siendo nuestro destino.

Parece que nuestra civilización actual culmina en este designio, al que finalmente se somete la humanidad entera bajo el dictado de la revolución industrial. Que se lo asocie a uno u otro sistema económico da en el fondo igual. Una economía centralista como la de los planes quinquenales rusos se parece endemoniadamente a las inexorabilidades de la sociedad capitalista. De modo que cuando se nos habla del final de la filosofía, lo entendemos desde este contexto. Somos conscientes de que la separación de religión, arte y filosofía, incluso la de ciencia y filosofía, no es algo que todas las culturas compartan de por casa, sino que es lo que tiene de especial la historia del mundo occidental. Podrá uno preguntarse: ¿qué clase de designio es éste? ¿De dónde ha salido? ¿Cómo es que aquí entre nosotros la técnica se ha convertido en un poder de hecho tan lógico y natural que ha acabado por ser la marca de la cultura humana de nuestro tiempo? Pero si hacemos preguntas como éstas, de pronto se vuelve abrumadoramente plausible aquella tesis de Heidegger que sonaba tan paradójica: la de que son la ciencia y la metafísica griegas las que están desembocando en la actual civilización mundial, y que éste es el hecho que domina nuestro presente.

Por supuesto, la civilización técnica actual muestra un perfil nuevo si se la compara con las épocas anteriores de nuestra historia. En un artículo famoso sobre la técnica el propio Heidegger precisaba que ésta no es una mera prolongación de las habilidades artesanales de siempre, ni un simple perfeccionamiento de la razón instrumental de la humanidad, sino que ha llegado a convertirse en un sistema en sí misma.

A este nuevo sistema Heidgger le da un nombre provocativo y

* Aquí y en lo que sigue el autor hace suyos los juegos etimológicos de Heidegger con los términos *schicken*, «enviar» (originalmente «hacer cumplir», seguramente intensivo de *geschehen*, «suceder»), *Geschick*, «destino» (pero sin connotaciones paganas; lo traducimos por «destino» o «designio») y *Schicksal*, «destino». (*N. de los T.*)

muy de su estilo: lo llama *das Gestell*, el «armazón o tinglado»*. Ya tendremos ocasión de ocuparnos de esa costumbre heideggeriana de darles la vuelta a las palabras. Para acercarnos a este concepto del *Gestell* lo mejor será examinar algunos de sus usos en el lenguaje. Podemos asociarlo con *Stellwerk*, «puesto de enclavamiento», el dispositivo de las estaciones de ferrocarril para guiar a los trenes por los diversos raíles. El *Gestell* sería, pues, la idea general de ese tinglado de colocar y conectar, de disponer y asegurar. Heidegger ha mostrado convincentemente que estamos ante una forma de pensamiento que lo determina todo, y que no se limita al mundo de la empresa industrial en sentido estricto. Su tesis es que la filosofía se acaba porque nuestro pensamiento está cayendo bajo el dominio cabal del *Gestell*, del tinglado.

Heidegger se pregunta: ¿De dónde ha salido esto? ¿Cuál es el comienzo de esta historia? Está claro que las cosas no empiezan en el momento en el que la ciencia moderna empieza a depender cada vez más de la técnica. Pues lo cierto es más bien que la ciencia moderna es ella misma ya una técnica. Y esto quiere decir que su relación con el ser de la naturaleza es la de la agresión que intenta vencer una resistencia. La ciencia es «agresiva» en este sentido: le impone al ser sus propias condiciones del conocimiento «objetivo», con independencia de que ese ser sea el de la naturaleza o el de la sociedad. Voy a poner un ejemplo que todos conocemos, porque pertenecemos a la sociedad: el de los cuestionarios para hacer encuestas. Un cuestionario es un documento visible del hecho de que a uno le imponen preguntas que está obligado a contestar. Uno podrá no querer contestar, o suponer que no puede hacerlo responsablemente, pero se nos obliga en nombre de la ciencia. Las ciencias sociales necesitan hacer estadísticas, igual que las ciencias naturales aplican a la naturaleza sus métodos cuantitativos. En ambos casos es el dominio del método el que define lo que se puede conocer y lo que vale la pena conocer, esto es, qué es lo que ofrece un acceso controlable al saber.

Por mucho que la teoría de la ciencia matice sus conceptos sobre los procedimientos de la ciencia, lo cierto es que todavía ahora

* Como en tantas otras ocasiones, Heidegger se basa para su terminología en palabras de la vida práctica con multitud de acepciones diversas según el contexto, de modo que tiene poco sentido ofrecer equivalencias en abstracto. El propio Gadamer aduce en lo que sigue un cierto contexto interpretativo que da prioridad a la acepción de «sistema de barras que soporta algo», «estructura sustentante», aunque a su vez introduce en esa acepción una matización procedente del derivado *Stellwerk* que difícilmente se le podría atribuir al sustantivo primario, que en alemán es una formación abstracta, de *nomen rei factae*, sobre *stellen*, «colocar». (*N. de los T.*)

vivimos bajo la influencia de la gran eclosión del siglo XVII. Los primeros pasos los dan la física de Galileo y de Huygens, y la formulación de principio se alcanza con Descartes. Todo el mundo sabe que en Occidente esta irrupción de la ciencia moderna trajo consigo un «desencantamiento del mundo». Finalmente la aplicación industrial de la investigación científica ha convertido a Occidente en la potencia que domina todo el mundo, con su sistema de economía e intercambio que todo lo gobierna. Sin embargo tampoco fue ése el verdadero comienzo.

Hay lo que podríamos llamar una primera oleada de Ilustración, en cuyo seno se desarrolla la ciencia y su exploración del mundo. Es el comienzo del que habla Heidegger y al que se refiere cuando habla del final de la filosofía. Se trata del acceso de los griegos a la *theoría*. Pues bien, la provocativa tesis de Heidegger es que este comienzo de la Ilustración científica es también el inicio de la metafísica. Bien es verdad que la ciencia moderna nace en la lucha contra la «metafísica». Sin embargo, ¿no es esa ciencia una consecuencia de la física y de la metafísica griegas? Heidegger se plantea así una cuestión de la que hace tiempo que se está ocupando el pensamiento moderno. Se la puede ilustrar con un ejemplo particular y bien conocido. A la altura de los comienzos de la ciencia moderna, en el XVII, se recupera a uno de los grandes pensadores griegos menos conocidos hasta entonces: a Demócrito. Y de hecho es su doctrina de los átomos la que arroja el modelo que acabaría triunfando en la investigación de la naturaleza. Sin embargo lo que sabemos de Demócrito es apenas nada. Ésta es la razón de que en el siglo XIX, cuando el triunfo de la ciencia moderna estaba ya en la conciencia de todos, se medio inventase la figura de Demócrito como el gran precursor, reprimido por el oscurantismo de Platón y Aristóteles.

Por su parte Heidegger plantea el tema de nuestros comienzos griegos de un modo mucho más radical. Pone de manifiesto la profunda continuidad de toda la historia occidental, que empieza antes de lo que creemos y se mantiene hasta nuestros días. De ahí procede la separación de religión, arte y ciencia, y nuestra orientación inicial ha sobrevivido incluso a la radicalidad de la Ilustración europea. ¿Pero cómo llegó Europa a eso? ¿Cuál ha sido su camino? ¿Cómo empieza éste y cómo sigue, hasta alcanzar en aquellas heideggerianas «sendas perdidas»* su dramático final?

No cabe duda de que este desarrollo tiene que ver con lo que en alemán llamamos *Begriff* (concepto). Decir qué es un concepto nos

* Nos parece la traducción más razonable de *Holzwege*. (*N. de los T.*)

parece tan difícil como a san Agustín decir qué es el tiempo. Todos lo sabemos, y sin embargo no podemos decir qué es realmente. También aquí la palabra dice algo por sí misma. En un concepto algo está aprehendido en su conjunto, reunido y resumido*. La palabra misma sugiere que el concepto agarra, echa mano de algo, lo coge y lo recoge, y que es así como lo «concibe». Pensar en conceptos es, pues, pensar activamente, interviniendo en las cosas. Heidegger interpreta la historia de la metafísica como expresión de una forma de experimentar el ser cuyo origen está en Grecia, y que él caracteriza como la clase de movimiento de la experiencia pensante que concibe a los entes en su ser, reteniéndolos como aprehendidos; de este modo los tiene en sus manos. Formula la tarea de la metafísica como la de aprehender el ente como tal, en su condición de algo que es. Ésta es la definición, es el *horismós*, por medio de la cual el ente es llevado a su concepto**. Ésta sería para Heidegger la grandiosa conquista de la metafísica, en vez de ser una desviación respecto del camino correcto en el que al parecer se habría encontrado ya la atomística antigua.

Es finalmente la llegada del pensamiento metafísico de los griegos a Roma y al Medievo cristiano lo que, al hilo de la renovación humanística de la tradición griega, produce la irrupción de la Edad Moderna. Es una larga historia. Y como se me pide que haga de testigo ocular de ciertos hechos, me permitirán que les informe de que ya en 1923 Heidegger caracterizaba la esencia de la Edad Moderna como «preocupación por el conocimiento conocido» (*Sorge um die erkannte Erkenntnis*). Esta formulación, todavía literariamente desconocida, significa que la verdad (*veritas*) está siendo reprimida por la certidumbre (*certitudo*). La moral del método que se impone es que es preferible dar pasos pequeños, por modestos que sean, con tal de que lo que se haga sea absolutamente controlable y seguro. Resulta evidente que la analítica anglosajona ha permanecido más fiel a esta moral científica que un Hegel, o que el propio Heidegger. La aspiración de éste, a la que sirvió con todo el ímpetu de su rico e imaginativo pensamiento, era poner de manifiesto la unidad del destino de la historia occidental, desde ese comienzo en

* Estas explicaciones son juegos de palabras etimológicos (intraducibles) en torno a los componentes del término alemán, calco del latino, y sobre todo a su raíz verbal *greifen*, «agarrar, aprehender, coger». (*N. de los T.*)

** La expresión alemana «llevar o elevar algo a su concepto» es una frase hecha, propia de la lengua culta, cuyo sentido coloquial es algo así como «dar con la esencia de algo, atinar respecto de algo». (*N. de los T.*)

la metafísica griega hasta su desembocadura en el dominio total de la técnica y de la industria.

Una aspiración como ésta obliga a retroceder por detrás de la lógica de la proposición. Pero esto es algo a lo que difícilmente podría sustraerse nadie que se ocupe de la filosofía, estando ésta como está en competencia con la religión y el arte, y planteándose como se plantea preguntas que no se pueden eludir, y para las que sin embargo no hay respuestas demostrables. Me refiero a preguntas como la de qué había al principio. Un físico no se puede hacer una pregunta como ésta. Si les preguntamos a ellos qué había antes del *big-bang*, se sonreirán. Su manera de entenderse a sí mismos como científicos les impide hacer esa clase de preguntas.

Todos nosotros en cambio las hacemos. Todos somos filósofos, así que no podemos por menos de preguntar y preguntar, incluso donde no hay respuesta, incluso donde ni siquiera se ve por dónde se la podría buscar. A esto me refería cuando hablaba de retroceder por detrás de la lógica de la proposición. Lo nuestro es ir por detrás de lo que puede ser formulado en proposiciones correctas. Es un retroceso que no tiene nada que ver con la propia lógica, ni con su validez ni con su irrefutabilidad. Sí tiene que ver en cambio con el hecho de que el monólogo en el que consiste la argumentación coherente no puede acallar las preguntas de nuestro pensamiento imaginativo. El paso atrás que representan estas preguntas no sólo nos sitúa por detrás de la proposición, en el terreno de las preguntas que no dejamos de hacernos en el lenguaje de la vida cotidiana. Va también más allá de cualquier cosa que pueda ser preguntada o dicha en nuestro lenguaje. Todos nos encontramos de continuo en una tensión entre lo que intentamos decir y lo que no logramos decir como quisiéramos. Es ésta una especie de angustia lingüística constitutiva, que es parte del ser hombre y en la que el pensador genuino, el que no puede dejar de esforzarse por los conceptos, va siempre por delante de los demás.

El lenguaje no ha sido creado para la filosofía. Ésta no tiene más remedio que tomar sus palabras del lenguaje en el que vivimos, y eso sí, recargarlas con un sentido conceptual propio. Son esas palabras artificiales que, a medida que se expande la cultura escolar, se van convirtiendo cada vez más en meros símbolos esquemáticos, en los que ya no está viva ninguna aspección lingüística. Esto se debe a que la existencia humana es proclive a la decadencia, como decía Heidegger en *Ser y tiempo*. La gente se sirve de formas y de normas, de escuelas y de instituciones, en vez de pensar por sí misma.

En nuestra era, la de la ciencia moderna, se nos plantea así una

nueva tarea que el idealismo alemán identificó bien, pero que sólo resolvió en parte. Fue Heidegger quien me enseñó a mí a entenderla. Se trata de hacerse consciente de la conceptualidad en el marco de la cual piensa cada uno. ¿De dónde viene? ¿Qué hay en ella? ¿Qué parte de mi pensamiento es inconsciente, y no expresamente deseada, cuando digo, por ejemplo, «sujeto»? Sujeto es lo mismo que sustancia. Ambos términos traducen al *hypokeímenon* aristotélico, que significa «fundamento». De suyo el original griego no tiene nada que ver con el yo pensante. No obstante, es de lo más corriente que digamos de alguien, en tono despectivo: «¡Vaya sujeto!». Y como filósofos hablamos (no sin reverencia) del sujeto trascendental, en el cual se constituye toda objetividad del conocimiento. ¡Hay que ver lo lejos del lenguaje original que queda ya la conceptualidad de la filosofía!

Pues bien, el cometido que hizo resueltamente suyo el joven Heidegger fue el de destruir esta tradición de conceptos metafísicos. Y en los límites que nos permite nuestro talento nosotros también hemos aprendido de él a recuperar el camino del concepto a la palabra, pero no para renunciar al pensamiento conceptual, sino para devolverle su fuerza aspectiva. En esto somos sucesores de los griegos, que nos precedieron en esta tarea, y sobre todo de Aristóteles, que en el libro Delta de su *Metafísica* analiza unos cuantos conceptos fundamentales y construye su abanico de significados a partir del uso lingüístico coloquial. Se trata, pues, de volver a hacer transitable el camino que va del concepto a la palabra, de manera que el pensamiento pueda volver a hablar. Y teniendo en cuenta el lastre que representa una tradición de pensamiento de dos milenios, no es precisamente una tarea menguada. Apenas es posible trazar una línea de demarcación nítida entre el concepto, desarrollado en función de la precisión, y la palabra que sigue viva en el lenguaje. Todos nosotros hacemos uso de palabras conceptuales que proceden de la metafísica y siguen viviendo en el pensamiento, aunque no se las entienda. Y Heidegger estuvo en condiciones de aportar una fuerza lingüística inusual a este intento de volver a hacer hablar a la filosofía. Son muchas cosas las que de pronto despiertan. Y hay un gran legado a la espera de que alguien quiera recibirlo, sobre todo la mística cristiana de un Maestro Eckhart, la *Biblia* de Lutero, y toda la capacidad expresiva de nuestros dialectos, que ha permanecido intacta al margen de los discursos de la cultura.

Lo nuevo en el caso de Heidegger es que no sólo poseía una fuerza lingüística capaz de competir con la del zapatero silesio Jakob

Böhme, sino que dominaba además el conjunto de la tradición escolar latina de nuestro lenguaje conceptual, y era también capaz de atravesarla y de llegar hasta sus orígenes griegos. Esto le permitía recuperar en el concepto la palabra que le proporciona su capacidad aspectiva. Éste era su don, desde el principio. Y nadie discute que para formar un concepto nuevo sea necesario dejar en segundo plano las implicaciones históricas de la palabra, en aras de una definición inequívoca. También Aristóteles lo hacía. Y sin embargo, cuando Heidegger retrocede por detrás del lenguaje filosófico neotomista y su interpretación de Aristóteles, es un nuevo Aristóteles, o quizá un Aristóteles que habla un nuevo idioma, el que sale a nuestro encuentro en sus escritos sobre retórica y ética, arrojando nueva luz sobre la metafísica. Al cabo se entiende que abrir potenciales lingüísticos cuyo sentido no es fácil de formular en una pizarra no es exactamente poesía, ni ensoñaciones del ánimo.

El potencial del lenguaje debe estar al servicio del pensamiento. Y esto quiere decir que analizando los significados de una palabra lo que se hace es delimitar un concepto. El análisis del concepto distingue, pues, las diversas significaciones que están vivas en la lengua, pero que obtienen una determinación más restringida en cada contexto del discurso, de modo que al final una de esas significaciones se impone en la proposición y deja a las demás a lo sumo el papel de connotaciones. Así es como el pensamiento se sirve de las palabras. En la poesía es distinto, pero no muy distinto. También en ella se trata de fijar una cierta dirección semántica de la palabra por el uso que se hace de ella, de modo que el sentido del discurso obtenga así su unidad. Sin embargo es el volumen del lenguaje el que se enriquece con la multiplicidad de sentidos y valores posicionales que poseen las palabras y que siempre les acompañan.

También en la filosofía se fija un significado inequívoco mediante una convención, pero no por eso las otras significaciones que siguen vivas en la palabra dejan de hacerse oír. En ocasiones esto proyecta al pensamiento fuera de sus cauces habituales. Heidegger practicó esto con frecuencia y conscientemente. Él lo llamaba «el salto»: hay que hacer, como quien dice, que el pensamiento salte, elevando el sentido colateral de palabras y frases a «contrasentido». En ciertos contextos del discurso filosófico esto puede tener la mayor importancia, por ejemplo, cuando una acuñación conceptual de toda la vida adquiere un sentido completamente nuevo en virtud de la polisemia de una palabra. Heidegger pregunta, por ejemplo: *Was heisst Denken?* (qué quiere decir pensar). Pero no usa *heisst* en su sentido usual de «significar, querer decir», sino que activa, en un

quiebro inesperado, el viejo sentido adicional de «mandar, decretar». No es que se deba imitar esto, pero en el caso de Heidegger vale la pena ver a dónde lleva. Otro ejemplo: en su artículo sobre la técnica habla de causa y causalidad. Y dice: en realidad es *Veranlassung**. Y en este contexto a uno de pronto se le hace claro lo que puede significar esa *Veranlassung*. Descubrimos la presencia del verbo *lassen* (dejar) en su interior. Hacer que algo empiece implica siempre también dejar que lo haga**. Así es como Heidegger toma una palabra cualquiera y la «recarga», de modo que nos diga algo más, como en el caso anterior: algo es «dejado que sea» por el hecho de empezar.

Bien, no cabe duda de que esta manera de operar con el lenguaje, cuando se refiere a textos, es en conjunto más bien un actuar contra el texto. Cada texto tiene su propia unidad de intención, que no es siempre ni necesariamente la intención consciente del que lo escribe. Pero sea ello como fuere, el receptor, el descifrador, tiene que atenerse a lo que pone en él. Y Heidegger pone a veces literalmente patas arriba la intención de las frases. Envía de pronto a una palabra más allá de sus posibilidades de uso acostumbradas, y algo que ya no se pensaba se vuelve de pronto visible. En muchas ocasiones Heidegger moviliza incluso la etimología. Claro está que si uno se remite a la investigación científica de las palabras, entra en un terreno en el que la validez de las cosas dentro de la ciencia cambia muy deprisa. En esos casos la etimología pierde su capacidad de convencer. En otros casos en cambio es posible volver consciente la etimología de las palabras, que sigue latente en el sentimiento lingüístico y que confirma y refuerza a éste. Heidegger logra en tales casos reconducir las palabras a la experiencia originaria de la que proceden.

En cualquier caso no se trata en general, evidentemente, de frases sino de palabras, de reconocer su poder significativo y de hacerlo hablar. El procedimiento tiene ilustres modelos, particularmente Aristóteles. La palabra más conocida es la griega *ousía*, que en la metafísica latinizada recibió el sentido conceptual de *essentia*. Es la traducción que da Cicerón para la primera. Ahora bien, ¿qué significaba *ousía* en el habla coloquial griega de aquella época? Aquí el alemán se encuentra en una posición de ventaja a la hora de repro-

* Hecho de crear la ocasión oportuna para que algo se produzca. (*N. de los T.*)

** En alemán, como en su correlato inglés *to let*, este verbo funciona también como auxiliar causativo: dejar o hacer que algo pase; en español hay que poner verbos distintos, lo que rompe la polisemia de la que parte esta explicación. (*N. de los T.*)

ducir las connotaciones de sentido, pues tenemos el término *Anwesen**, que designa un asentamiento agrícola, una casa de campo o una granja. Un labrador puede decir de su propiedad: «es un hermoso *Anwesen*». También un griego podía decirlo, y puede que incluso ahora. Quien conozca Atenas podrá confirmarlo. Desde el éxodo de los griegos de Asia Menor a comienzos de los años veinte de nuestro siglo, la vieja Atenas se ha visto incrementada con un millón de refugiados y se ha ido extendiendo hacia el campo. Pero todos y cada uno tienen una casita pequeña. Cada uno tiene aún su «*Anwesen*»**. De este modo la *ousía*, que es el ser del ente, conserva también su contenido intuitivo. El *Anwesen* es el *Anwesende* (presente), el *Anwesen* es la esencia de la habitación campesina. Ahí el labrador está en su propio *oíkos*, en su propio negocio, como quien dice consciente de su propio ser, y lo tiene presente. De este modo la palabra *ousía* hace que el auténtico sentido conceptual se haga patente en el sentido originario de la palabra.

Si uno cobra conciencia de todo el campo semántico*** de *ousía, parousía, apousía*, se acaba sin embargo sintiendo incomodidad ante la manera como Heidegger usa el concepto de *Vorhandenheit*****. No es que yo tenga una propuesta mejor, pero lo cierto es que una de dos: o en la expresión *Vorhandenheit* resuena pura y simplemente el viejo concepto escolar de la *existentia*, del mero existir, en el sentido de la filosofía del siglo XVIII, y con él el conjunto del campo conceptual de las ciencias experimentales de la Edad Moderna, con su metodología de medir y pesar, o bien se pone demasiado en primer plano la referencia a la mano del hom-

* Palabra que, además del significado que se explicita a continuación, es un abstracto compuesto, cuyo segundo miembro es *Wesen*, que en la filosofía traduce justamente a «esencia». Sin embargo conviene tener en cuenta que la palabra *Anwesen* no está formada realmente sobre *Wesen*, sino sobre el participio *anwesend*, «presente, que se encuentra presente», de modo que el concepto originario en alemán no es la «esencia» sino la «presencia» (cf. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache*). (*N. de los T.*)

** La palabra está entrecomillada en el original porque sólo se la puede entender en sentido figurado, ya que *Anwesen* tiene la connotación de una propiedad agrícola grande, lo que entre nosotros se llamaría una hacienda o una quinta. (*N. de los T.*)

*** El autor de sirve de este término de la lingüística estructural en un sentido peculiar, pues denota una «familia de palabras», no, como es usual, el conjunto estructurado de designaciones para un cierto dominio objetivo. (*N. de los T.*)

**** Neologismo de Heidegger para designar la cualidad de estar *vorhanden*, «disponible», «a mano», variando la sustantivación ya existente, *Vorhandensein*, «disponibilidad», y que Heidegger aplica a ciertas determinaciones ontológicas. (*N. de los T.*)

bre*, con lo cual se causa una dificultad insuperable a los traductores a otros idiomas, que no tienen medio de distinguir en ellos entre *vorhanden* y *zuhanden***. Nada de esto está en el concepto del *Anwesen*, que no tiene nada que ver ni con la comprobación de la existencia del objeto midiéndolo y pesándolo, ni con la referencia a la acción del *prókheiron*. En cualquier caso, desde el momento en que Heidegger se decidió por la expresión *Vorhandensein****, dejó de lado la diferencia entre la manera como entienden el ser la moderna ciencia natural y la meta-«física» griega, y esto le impidió percibir el eco de la presencia de lo divino que resuena en el «ser». Es lo que pasa cuando se quiere que hablen las palabras: que a veces se va por una dirección diferente de la del propio concepto. Heidegger es una buena muestra tanto de la posibilidades como de los riesgos de esta manera de repensar el lenguaje.

Particularmente ilustradora es la traducción que hace Heidegger de *alétheia* como *Unverborgenheit* (desocultamiento). Más cercano al sentido de la palabra griega habría sido *Unverhohlenheit*, que es como lo traduce Humboldt****. Que Heidegger optase por lo primero es una manera de conjurar su visión más propia y genuina, que intentaba sustraerse a su reflexión sobre la prehistoria más oscura de los testimonios escritos del griego. Qué duda cabe que en *Unverborgenheit* oímos el elemento *verborgen*, «oculto». Eso activa para nosotros una connotación que Heidegger deseaba liberar, y cuyo contenido vamos comprendiendo poco a poco. En *Unverborgenheit* hay también algo de cancelación de la *Geborgenheit******. Aquello que sale a la luz y se expone cuando el pensamiento se dirige a ello, y el lenguaje lo enuncia, es al mismo tiempo algo que queda resguardado en las palabras, y que tal vez permanece así en ellas, incluso cuando una parte suya ha salido ya a la luz y ha quedado «desprotegida». Esto coincide con la intención conceptual de Heidegger, que

* Al elemento *-hand-* de *vor-hand-en*. (*N. de los T.*)

** Distinción personal de Heidegger, que juega con el sentido diferenciador de los preverbios *vor* y *zu* para crear un término nuevo (calco del griego *prókheiron*) y desnaturalizar el que ya existía; es un procedimiento de extrañamiento lingüístico que, en efecto, deja sin armas al traductor, que no puede traducir ni «por el sentido», ya que éste es creado a partir de la forma idiomática y no existiría sin ella, ni literalmente, si su idioma carece de correlatos exactos, como ocurre en español. (*N. de los T.*)

*** *Vid.* la primera nota (*) de esta misma página.

**** Ambas formaciones son neologismos a partir de adjetivos existentes; el segundo queda, por su etimología, más cerca del español «desvelamiento», pero éste no es el sentido coloquial que derivaría del adjetivo. (*N. de los T.*)

***** «Sensación de estar protegido o resguardado». (*N. de los T.*)

gusta de representarse la experiencia del ser como un juego de ocultamientos y desocultamientos.

¿Qué consecuencias tiene todo esto para el lenguaje del pensamiento filosófico? ¿No hay que contar en él también con el misterio de la palabra, esto es, de la palabra que porta el concepto, que no se limita a remitir a algo distinto de sí, como cualquier signo, sino que oculta siempre en su interior algo más? Es cosa de los signos dirigir la atención fuera de ellos mismos. Y es algo grande poder entender los signos como tales signos. Un perro no puede. No es capaz de mirar a donde le señalamos con el dedo, sino que pega su nariz al dedo mismo. Nosotros, por el solo hecho de entender signos, somos ya pensadores. ¡Y no digamos nada si además lo que entendemos son palabras! Que no es simplemente entender cada palabra por sí misma, sino entenderlas tal como se las dice, en el conjunto de su fluir melódico en el discurso, porque éste sólo se hace capaz de convencer por su manera de articularse todo entero. Las palabras están siempre en el nexo de un discurso, y hablar es algo más que recorrer una estructura de palabras portadoras de significado. Basta pensar en el vacío de sentido* de las frases que aparecen como ejemplos en cualquier buena gramática de un idioma extranjero. Están construidas deliberadamente sin sentido alguno, para que la atención no se desvíe a su contenido sino que se centre en las palabras mismas. No son discurso real. El habla es lo que uno dice a otro, y se expresa por el tono en que se habla. Hay tonos verdaderos y falsos, hay maneras de hablar que convencen y otras que no, digan o no digan la verdad. ¡Cuántas cosas salen del ocultamiento y se muestran a la luz cuando se habla!

Heidegger hace también su propia etimología del *lógos*. Para él es *die legende Lese***. La primera vez que leí esto me negué a acep-

* Suponemos que la palabra *Sinnlehre* que aparece en el texto alemán es aquí un lapsus del editor por *Sinnleere*, y traducimos ésta. (*N. de los T.*)

** Expresión intraducible, basada en un inexacto juego etimológico: *legend* es «el que pone», y pese a su similitud fonética con el griego *lego, lógos*, que es la que motiva su aparición en esta fórmula, no tiene nada que ver con ellos; el único pariente indoeuropeo claro de esa raíz es la familia de palabras eslava *lozh-*, del mismo significado (yacer, hacer yacer). *Lese* es un sustantivo culto a partir del verbo *lesen* en su acepción de «recoger, seleccionar, escoger» y significa normalmente «selección». Como en griego se da una duplicidad de sentidos casi idéntica con el verbo *légein*, que significa tanto «escoger» como «hablar» (y que es de donde procede el sustantivo *lógos* con el doble sentido de «habla» y «pensamiento, sentido, razón»), Heidegger usa el mencionado verbo alemán para traducir a su correlato griego, aunque la relación etimológica entre ambos sea oscura y más bien poco probable. Una traducción aproximada, pero de sentido poco plausible por la falta de estas asociaciones semánticas y etimológicas, sería, pues, «la selección ponedora». (*N. de los T.*)

tarlo. Me parecía que explicar así lo que la palabra oculta es forzar las cosas. Y sin embargo hay que reconocer que suscita muchas asociaciones. Si uno acepta participar en esta especie de excavación del campo semántico, y regresa luego al archiconocido *lógos*, se encuentra con que de pronto el trasfondo del *lógos* se le ha metido a uno en su propio sentimiento del lenguaje y del pensamiento. Voy a reconocer, como testigo de lo que digo, que *lógos* es *die lesende Lége**. *Légein* es leer, recoger cosas juntándolas y poner cosas juntas, reunir. Así que, en calidad de *Lese*, como cuando se cogen uvas de las cepas**, es algo reunido y protegido. Todo esto que queda así reunido en la unidad de la *Lese* no son sólo las palabras que forman la frase. Es ya la palabra misma en la que tantas cosas se han puesto juntas, formando la unidad del *eídos*, como dirá Platón.

La cuestión se plantea de una forma particularmente convincente a propósito de Heráclito, que para Heidegger era sin duda el más fascinante de los pensadores griegos tempranos. Sus frases son como enigmas, sus palabras parecen ademanes. A la puerta de su cabaña en Todtnauberg Heidegger tenía una corteza de árbol con la inscripción «El rayo lo guía todo»; en griego, por supuesto. De hecho creo que en esta frase se resume la visión fundamental de Heidegger, la de que lo presente (*das Anwesende*) se hace presente (*Anwesenheit*) en el rayo. En un instante todo se vuelve claro como la luz del día, para en el instante siguiente volver a la tiniebla total. Esta instantaneidad en la que el *Anwesen* «está ahí» es lo que Heidegger intuye que era la experiencia griega del ser. El rayo, que de golpe lo presencializa*** todo, confiere por un instante presencia (*Anwesenheit*). Se comprende que a Heidegger le gustase tanto esa frase. En este caso es una frase entera la que hace visible la interdependencia de ocultamiento y desvelamiento como experiencia básica del ser.

* Si no es un error de edición, es un juego de palabras intraducible. El autor da la vuelta a la fórmula de Heidegger y pone en participio con función adjetiva el verbo *lesen* (leer, escoger), y sustantiva luego algo que no es la raíz griega *leg-*, porque una formación como *lége* no existe en griego, pero que tampoco es la raíz alemana *leg-*, porque en alemán no se ponen acentos. Si el acento es un error de edición, la palabra sería una sustantivación alemana, morfológicamente posible pero inexistente (un neologismo), sobre *legen* (poner, colocar), y significaría «la puesta, la colocación», y el conjunto sería algo así como «la puesta lectora/seleccionadora». (*N. de los T.*)

** *Lese* es en alemán el término técnico en enología para «cosecha», en particular en expresiones como «cosecha temprana» o «cosecha tardía» de la uva. (*N. de los T.*)

*** El autor usa aquí el verbo heideggeriano *anwesen*, simple verbalización morfológica del mismo sustantivo. (*N. de los T.*)

En verdad, lo que se expresa aquí es una experiencia humana muy fundamental. Vivimos bajo el signo de que también lo ausente está presente, *nóo* (en el espíritu). Todo pensamiento es un rebasar las fronteras de los sueños y los planes de nuestra corta existencia. De algún modo no podemos nunca retener —pero tampoco realmente olvidar— que las cosas son como son sólo por un instante, en la medida en que la infinitud del espíritu está limitada por la finitud: por la muerte. Heidegger pone esta experiencia nuevamente en una breve expresión: *es gibt**. ¿Qué es ese *es* [ello] que *gibt* [da]? ¿Y qué da? Todo esto se desdibuja y pierde su perfil, y sin embargo cualquiera lo entiende de inmediato: «Ahí está. Está ahí». La expresión alemana coloquial obtiene a través de Heidegger una nueva capacidad enunciativa.

Está claro que la ingente tarea del pensamiento consiste en hacer que esa iluminación instantánea del rayo, que en un momento genera claridad, pase a ser algo permanente, refugiándose en la palabra y deviniendo discurso que alcanza a todos. Un día estaba yo con Heidegger, arriba en la cabaña de la que hablaba. Él me leía un trabajo sobre Nietzsche que estaba escribiendo en ese momento. Al cabo de pocos minutos se interrumpió, dio un manotazo sobre la mesa, que hizo saltar las tazas de té, y gritó con desesperación: «¡Pero si todo esto es chino!». Y no era el gesto de alguien que desea resultar oscuro y difícil. Creo que Heidegger sufría de verdad cuando intentaba encontrar las palabras que le permitiesen hablar más allá de la metafísica. ¿Cómo lograr que la cegadora claridad con la que irrumpe el rayo en la noche se convierta en una visión cabal? ¿Cómo articularla en una serie de ideas que permita a las palabras volver a hablar?

Otro ejemplo: ¿qué pasa con la «diferencia ontológica»? La mayoría de la gente sigue creyendo que unos, nosotros, hacemos esa diferencia. Y no puede ser. La diferencia ontológica es la resolución que se produce en el ser mismo y que nos hace pensar. Así es como lo dirá Heidegger más adelante, sin duda desde la perspectiva de la «conversión». Pero si tengo que volver a presentarme con la legitimación que me da haber sido testigo ocular, tendré que contar que ya en 1924 Heidegger rechazaba resueltamente que seamos nosotros los que hacemos esa diferencia. Fue en una ocasión en que Gerhard Krüger y yo le acompañábamos, a la salida de clase, a la

* Equivalente alemán del impersonal español *hay*, pero cuyos componentes son literalmente «ello da», lo cual da motivo para el tipo de preguntas que siguen. (*N. de los T.*)

que fue su primera vivienda en Marburgo. Se nos ocurrió entonces preguntarle por la diferencia ontológica. Así que ya ven: la conversión fue antes de la conversión. Bueno, ni siquiera fue en 1924. Siendo yo estudiante, a comienzos de los años veinte, llegó hasta nosotros en Marburgo una frase suya, pronunciada en una clase cuando era aún muy joven: *Es weltet**. Esto sí que es la conversión antes de la conversión.

Quisiera plantear, para terminar, la actitud del Heidegger tardío en relación con la experiencia de la muerte, tan plásticamente desarrollada en *Ser y tiempo* en el apartado sobre el análisis de la angustia. ¿Cómo hay que pensar aquí la duplicidad de ocultamiento y refugio**? ¿Como la cordillera en la que se oculta la muerte? ¿No es ésta una manera de hablar que en todas las culturas producidas por hombres reproduce la forma de experimentar la muerte? ¿Incluso allí donde una religión de los antepasados lo preside todo? No cabe duda de que la descripción de *Ser y tiempo* se nutre de la experiencia del cristianismo. Sin embargo nuestra manera de pensar como occidentales no es con seguridad la única posible a la hora de encarar el tema de la muerte. Las religiones de los antepasados piensan de otro modo, y, por ejemplo, el Islam también. ¿Logró el viejo Heidegger ir con sus ideas más allá de la experiencia cristiana? Tal vez. En cualquier caso su pensamiento buscó la dirección de los comienzos griegos. El que no tenga en cuenta la importancia de éstos para Heidegger no entenderá realmente su producción tardía. Y el problema no está en Heidegger: está en lo que entre nosotros se llama filosofía, y en lo que ha llevado a nuestra cultura a caminar por la senda del saber. Seguimos viviendo bajo la determinación de ese nuestro origen, y tenemos que conseguir que él mismo nos confiera la capacidad de alcanzar nuevas posibilidades de pensar.

Sea ello como fuere, se puede afirmar al menos una cosa: lo que nos conmueve tanto en el pensamiento griego es que se atuvo a su propio camino, el de la palabra dicha y respondida, sin pararse a pensar sobre qué o quién es el hablante. Los griegos carecían de un término para el «sujeto». El *lógos* es lo dicho, lo denominado, lo recogido, juntado y depositado. Y todo esto no se contempla desde la perspectiva del hablante, sino más bien de aquello en lo que ya todos han convenido. Es una expresión clásica de Sócrates: «No es

* Nueva verbalización directa del sustantivo *Welt*, convertido en expresión impersonal, y que en español se podría calcar como «mundea». (*N. de los T.*)

** Juego de palabras, respectivamente *Verbergung, Bergung*, que a continuación se ponen en relación etimológica (inexacta) con *Gebirg*, «cordillera», de modo que esta palabra parezca significar originariamente «refugio». (*N. de los T.*)

mi *lógos*». Y esto es algo que vale por igual para Heráclito y para Sócrates: el *lógos* es común, compartido. Por eso Aristóteles rechazaba cualquier teoría que atribuyese a las palabras una capacidad natural de referirse a las cosas. Los signos de las palabras son *katà synthéken*, son «por convención». Pero esto no quiere decir que se hayan tomado acuerdos en algún momento a propósito de ellas: son unidades previas a toda diferenciación en tal o cual palabra. Son el comienzo que no ha comenzado nunca, sino que está siempre ahí. Él es el que funda la indisoluble cercanía entre pensar y hablar, y queda por encima de cualquier pregunta por el comienzo o por el fin de la filosofía.

18

AGRADECER Y RECORDAR*

Este título esconde toda una multiplicidad de conceptos, una multiplicidad que atrae mi atención desde hace mucho, pues creo que no es casual. Con el parentesco etimológico de las palabras *denken* y *danken* (pensar y agradecer), de *Gedanke, Gedenken y Dank* (pensamiento, recuerdo póstumo, gratitud), la lengua nos proporciona en su sabiduría una indicación sobre un fenómeno muy difícil de aprehender, que es el modo como el dar las gracias, el agradecimiento y la gratitud despliegan su importancia para nuestra vida y nuestro pensamiento. Esta forma de orientarme por el modo como las cosas salen a mi encuentro en el lenguaje tiene que ver en cierto modo con la tradición clásica de la fenomenología, que es una manera de ir a buscar las cosas en su propia vida, lo que implica al mismo tiempo buscarlas en su manera de presentarse en la comunicación por el lenguaje. Es siguiendo este hilo etimológico como me propongo preguntar por lo que tienen en común el pensamiento y la gratitud, el agradecimiento y la idea.

También en la actual filosofía alemana el tema me ha convencido de su actualidad, sobre todo si nos fijamos en lo que acerca y separa a Hölderlin y a Heidegger, el primero con su discurso sobre la «gratitud única», el segundo con su apropiación de la poesía del primero para sus propias ideas. Se entiende que haya en esto agradecimiento, y quisiera recordar en este contexto el artículo de

* El artículo se basa, ya desde el título, en un juego de palabras etimológico entre los verbos alemanes *danken* (agradecer) y *denken* (pensar) con sus derivados, aquí *gedenken* (recordar). (*N. de los T.*)

Henrich sobre *Oikeiosis*. Y desde el momento en que yo reúno aquí agradecimiento y recuerdo, es porque quiero anticipar desde el comienzo algo de lo que constituye la esencia de la gratitud. No cabe duda de que en ésta hay un mirar atrás, y un recoger y reunir lo pasado, que a uno le parece que sigue vinculándole. Intento mostrar que también en la esencia del pensamiento se da una vinculación pareja con el pasado. Esto nos llevará, espero, a poder mostrar también que el dar las gracias, la gratitud, tan importante para el teólogo, lo es también para el pensamiento filosófico.

Empezaremos recordando que para nosotros «ser» significa «ser en el tiempo». Todo lo que somos, tanto cuando pensamos como cuando agradecemos, navega sobre la corriente del tiempo. Heidegger empleaba una expresión dramática: decía que estamos «arrojados», lo que quiere decir que intentamos comprender algo incomprensible, a saber, que existimos en el tiempo en el que experimentamos el mundo y a nosotros mismos. Y en esto no nos será de gran ayuda preguntarle a la psicología cómo adquirimos esa experiencia del tiempo y de la temporalidad en la primera infancia, y más tarde, aprendiendo a orientarnos por el mundo mediante la adquisición del lenguaje. Pues es y sigue siendo cosa del filósofo sacar a la luz los perfiles de la abstracción sobre la que reposa el gris sobre gris que es toda teoría*.

Una de las primeras cosas que quisiera dejar en claro es que, cuando hablamos de agradecer, no nos referimos en primera línea al dar las gracias**. Agradecer es más que decir. Agradecer es más que dar las gracias en el mismo sentido en que pensar es algo más que decir frases. Sin embargo, si atendemos a ambas cosas, lo uno ayudará a comprender lo otro, así como su relación con el hecho de que tanto el pensar como el agradecer implican la dimensión de la temporalidad.

Pero conviene hacerse consciente de que la experiencia cotidiana del agradecimiento no se agota en la reciprocidad que domina tan ampliamente el comportamiento entre los hombres. Acaso sea la esencia de la gratitud, y finalmente incluso la del pensamiento, el hecho de que ambos van más allá de cualquier reciprocidad. Estrecharíamos innecesariamente nuestro planteamiento si al pensar en la gratitud nos limitásemos al hecho de dar las gracias. El que aprende a decir «gracias», aprende también a contestar «de nada» cuando

* «Gris, caro amigo, es toda teoría», conocido verso del *Fausto* aludido en esta expresión. (*N. de los T.*)

** En alemán, «decir las gracias» (*Danksagen*). (*N. de los T.*)

se lo dicen a él. El niño se da cuenta de que con esta respuesta se indica que no hay motivo para agradecer nada. Nos encontramos, pues, desde el principio en el contexto de una dialéctica social cuyas raíces se hunden en la reciprocidad. Agradecer algo a alguien es en cierto modo reconocer al otro. Es también lo que pasa con nuestros saludos habituales, y todos conocemos las fatales consecuencias de esta clase de reciprocidad y de la falta de ella, por ejemplo si saludamos a alguien con gran respeto y el otro ni reacciona. A lo mejor es que le hemos tomado por otro, pero también puede ser que sí sea él, y que ha querido «cortarme». Es un ejemplo de los momentos desagradables de la vida social, pues se lo puede tomar como un rechazo del reconocimiento.

Problemas semejantes encontramos en las deudas de gratitud que se contraen con otros. ¿Queda esto ya más cerca de la gratitud propiamente dicha? ¿O no será ya una forma degradada de lo que son realmente la gratitud y el estar agradecido? Porque cuando se habla de deudas de gratitud, al menos a mí lo primero que me viene a la mente es lo contrario, la ingratitud. ¿Qué quiere decir esto? ¿Significa que se espera agradecimiento? ¿Y sigue siendo agradecimiento si se lo espera?

Todo lo cual me lleva a una primera tesis: la gratitud es un fenómeno excedente. No se lo cancela mediante contraprestaciones. Es verdad que las relaciones entre las personas se regulan mediante convenciones, pero éstas no proporcionan a las relaciones una cualidad verdaderamente humana. Con la gratitud pasa más o menos lo mismo que con los regalos. En latín se dice *gratia*, lo cual nos mete de cabeza en los más complejos problemas teológicos. Pero el hecho nos resulta también familiar en el mundo de la vida cotidiana. No es tan fácil hacer un regalo, y tampoco lo es aceptarlo, y en cuanto se instala la reciprocidad, es que algo de la humanidad propiamente dicha ha quedado atrás. El intercambio de regalos, una de las formas más antiguas de negociar la paz, nos remite directamente a la hostilidad y a los peligros que conllevan las relaciones entre los seres humanos.

Se puede uno acercar más a la cosa siguiendo el rastro de algunas otras formaciones verbales. Hablamos, por ejemplo, de agradecer algo sin palabras. En esto hay ya una forma de reconocimiento que no depende del decir, sino del saber y del ser. Muy curiosa es también nuestra expresión *abdanken* (abdicar, licenciarse o retirarse), que usamos cuando alguien se aparta de una posición preeminente. En Suiza este verbo es una de las formas de designar el entierro según el rito cristiano; hay ahí un agradecimiento de los vivos,

o tal vez más bien una participación en la gratitud del que nos ha dejado. En todas estas maneras de expresarse reconocemos el eco de experiencias humanas que van más allá de la mera reciprocidad social, y que por eso acercan a nuestra comprensión la relación con la trascendencia o con la divinidad a partir del mundo de nuestra vida. Es una buena vieja costumbre teológica. San Agustín escribió quince libros *De Trinitate* aduciendo fenómenos mundanos como parábolas del inconcebible misterio de la Iglesia cristiana. Nos movemos, pues, por huellas legitimadas cuando nos hacemos guiar por las experiencias humanas.

Podemos, pues, afirmar, para empezar, que ni el dar las gracias y sus respuestas, ni las demás formas de expresión del agradecimiento, alcanzan la verdadera dimensión del fenómeno. Ser o estar agradecido es algo que discurre un peldaño por debajo del de las expresiones por las que uno da a conocer su gratitud al otro. Y ésa es la dimensión en la que queremos movernos nosotros. La gratitud es siempre una experiencia de la trascendencia. Quiero decir con esto que es algo que rebasa siempre el horizonte de expectativas dentro del cual la gente plantea sus relaciones recíprocas como sistema de compensaciones. Y no es que tenga nada contra el significado de las convenciones sociales ni contra las compensaciones recíprocas. Pero, la verdad, algo no va bien cuando considero que «tengo que» invitar a otro a mi vez por el hecho de que él me ha invitado primero. Por eso tenía interés en mostrar el «excedente» que lleva siempre en sí la gratitud y que lleva también siempre en sí el pensamiento.

En nuestra cultura filosófica, tan influida por la ciencia, hay poco sobre la fenomenología de la gratitud. Pero podemos recordar la *Enfermedad mortal* de Kierkegaard. Y la misma vecindad lingüística de gratitud y pensamiento en alemán (*Danken, Denken*) nos puede permitir traer también a colación a un pensador, Aristóteles. En el segundo libro de los *Analytica posteriora* hay un último capítulo, el 19, que parece un apéndice al análisis de las figuras de la demostración y de la deducción, por el cual Aristóteles ha pasado a la historia como fundador de la lógica occidental. La deducción parte de algo que es conocido, y esto suscita la pregunta de cómo se adquiere el primer conocimiento, el de las *arkhaí*, los principios. Lo habitual en la lógica es que bajo este título se trate sobre todo de la inducción. Se dice, por ejemplo, que cada uno tiene percepciones singulares que acaban formando todo un acervo a partir del cual se forma la memoria, *mnéme*, la retención por la memoria. Es así como se llega a producir algo: retenemos algo de entre la corriente incesante de las percepciones. Y a la larga termina por haber algo así como expe-

riencia, una experiencia en la que también ha tenido lugar lo general o universal.

Queríamos saber qué es la gratitud y estamos encontrando que es una idea. ¿Cómo se forma ese punto de generalidad en el flujo temporal de la vida de nuestras representaciones? Lo hemos llamado experiencia, y queremos decir que son muchas experiencias a partir de las cuales se forma «la» experiencia. En ella está el giro al saber, que es el que nos permite guiar nuestras experiencias a partir de algo que es general. Y ese algo general, que apunta más allá de cualquier condición y circunstancia empírica, está en nosotros al modo de una idea. ¿Pero cómo se forma? Aristóteles es el maestro de las metáforas magníficas. ¿Cómo sale de todas esas experiencias ese algo general y superior, que domina siempre y que gobierna la vida de la experiencia? ¿Cómo nace ese dominio? Aristóteles lo compara con un ejército en fuga. Todos corren para salvar la vida. Finalmente alguien mira atrás para comprobar si el enemigo sigue tras sus talones. Sigue corriendo. Entonces advierte que el enemigo queda lejos. Corre más despacio. El que le sigue hace lo mismo. Al fin uno se para, y a lo mejor se paran algunos otros también. Pero eso no quiere que se pare todo el ejército. Sin embargo al final todos acaban volviendo a ponerse a las órdenes del mando. En griego se dice *arché*, que es tanto orden como principio. Toda una magnífica imagen de la manera como algo adquiere firmeza en medio de la fuga de los fenómenos.

Este mismo proceso lo observamos también en nuestro lenguaje. Decimos, por ejemplo: «Me viene una idea». Con eso no queremos decir que se me ocurra cualquier cosa: queremos decir que se nos ocurre algo referente a la cuestión que tenemos planteada. Y eso que me viene a las mientes, la idea, es algo que se hace firme, consistente, sobre lo cual es posible volver, y a partir de lo cual es posible aprender o aclarar muchas otras cosas. Cuando se aprende a hablar es parecido. De hecho el comentarista Themistio ilustra esa imagen de Aristóteles poniendo el ejemplo del aprendizaje lingüístico. El niño usa su voz a empujones, tanteando, hasta que finalmente algo de todo eso adquiere un significado fijo. Hay en ello algo de rememoración. Pero no es que se recuerde algo, que se saque a la superficie algo que requiere un proceso de búsqueda, como cuando buscamos una palabra que no logramos recordar. ¿Y cómo es esa búsqueda? ¿Cómo se busca algo que no se sabe lo que es? Ésta es la famosa aporía platónica. Ahí se ve realmente lo que es una idea. Un pensamiento es siempre un potencial múltiple de frases verdaderas, que no sólo aparece en una en particular. Desde el momento en que

un balbuceo empieza a significar algo, es ya algo general, que apunta a un dominio indeterminado de lo que uno puede querer decir, mostrar y comunicar.

E, igual que ocurre con el pensamiento, ocurre también con el agradecimiento. Un buen ejemplo de ello es la palabra griega *cháris*. Utilizada como fórmula de saludo quiere decir «alégrate». Pero *cháris* puede ser también un regalo con el que se proporciona a alguien «una alegría». Lo que importa no es el regalo mismo, sino esa alegría que se le quiere proporcionar al otro. Otro ejemplo es el de la plegaria en la que pido algo, pero no dando a entender que yo sé más o mejor que el Dios al que rezo. En este sentido la gratitud no es una relación de reciprocidad, del tipo de las que se cumplen a base de regalos o invitaciones.

Y así vemos qué es realmente la gratitud. Del mismo modo que el agradecimiento no es un negocio de trueque, tampoco la gratitud es cosa que se calcule. Es casi como aprender palabras que «se tienen». La gratitud no es algo determinado, que se pueda consignar o calcular entre personas. Lo demuestra la expresión «gratitud infinita». Se puede muy bien afirmar que ser agradecido es una cualidad e incluso una virtud. Uno guarda en sí el recuerdo de que le debe gratitud a alguien por algo. Pero al mismo tiempo es algo que crece dentro de uno, bien porque uno se sienta agradecido hacia alguien, bien porque tenga algo que agradecer. Es como el ejército en fuga, que crece con cada fugitivo que se detiene. Los soldados se van reuniendo. Tenemos que entender el proceso como algo que no somos capaces de articular, y en esto precisamente estriba la gratitud, en que en cada situación concreta lo único que podemos hacer es lograr que el otro sienta nuestro agradecimiento.

Innumerables fenómenos forman también parte de este ámbito. Recordemos el caso del perdón, de la disculpa, así como del ruego de que se nos perdone o disculpe algo. Todo esto son los verdaderos procesos de la vida humana: esas veces en las que uno no tiene que decir nada, pero desearía disculparse, y el perdón o la reconciliación sin palabras son más que las palabras. En esos casos se renueva la confianza entre las personas, que es siempre mucho más que una palabra o un obsequio. Y en este sentido amplio existe también algo así como una gratitud por estar vivo, por existir, y sólo de ahí sale la referencia a lo que en las culturas acuñadas por la religión se expresa por medio del culto.

Si intento dar un paso más en la dirección de las reflexiones precedentes, de los argumentos racionales saldrá y se anunciará algo que está implicado en toda experiencia religiosa. Es la doctrina del

Dios escondido, que adquiere aquí un alcance universal. No podemos por menos de ver en ello una tarea para la humanidad. La experiencia de lo divino no sólo sale a nuestro encuentro en determinadas iglesias, confesiones o tradiciones que piden de nosotros la fe del adepto, o en ciertos círculos culturales, pero tampoco se satisface en una religión mundial deslavada. Aunque quizá todo nos remite a un mismo fundamento, el de que cada uno quisiera regocijarse por su propia vida, ya la agradezca como un regalo divino, ya la piense como el modo natural en que se siente arrojado. La familia, por ejemplo, posee en todas las culturas una función de soporte de la que no se puede prescindir. Es algo que en la actualidad se advierte, por ejemplo, en la civilización japonesa, en la que la familia sigue siendo la depositaria de los conceptos racionales de la asistencia a los ancianos o del bienestar público. Y qué duda cabe que el misterio de la muerte halla en la secuencia de las generaciones o en otras formas de solidaridad vital algo más que una serie de costumbres santificadas que unen a todos. A la larga, ningún sistema de dominio social puede reemplazar a estas formas maduras de la gratitud y del recuerdo.

19

EL SABER ENTRE EL AYER Y EL MAÑANA

El tema del tiempo ha pasado al primer plano de nuestra atención filosófica sobre todo a causa de la obra de Heidegger *Ser y tiempo*. Como trasfondo nos fijamos sobre todo en la conciencia del problema del tiempo entre los griegos. Fue sin embargo san Agustín el que dio en el clavo con su famosa frase de que uno cree saber lo que es el tiempo, pero si le preguntan, ya no es capaz de decir qué es[1]. Se entiende esta dificultad a la hora de determinar qué «es» el tiempo, pues en realidad el tiempo no «es» sino que «pasa». La tensión entre el ayer y el mañana parece ir a la contra de la pretensión de cualquier saber, ya que si por algo se caracteriza el saber es justamente por su independencia respecto de los cambios en lo que pasa.

El problema del tiempo aparece relativamente pronto como objeto de la reflexión filosófica; en la obra de Platón, como en la de Aristóteles, nos lo encontramos en contextos importantes. Aristóteles partía del concepto del «ahora», y desde ahí intentaba elucidar la verdadera estructura del tiempo como la cadena incesante de «ahoras» que pasan. Platón en cambio pone más énfasis en lo misterioso del tiempo, y se plantea como tema la manera como la experiencia del tiempo se descuelga de su propia efemeridad. Solemos traducir el término griego *exaíphnes* por «de pronto, de repente», como aquello que se sustrae a cualquier cálculo y dominio de la temporalidad. La definición aristotélica del tiempo como cadena de «ahoras» puntuales representa un desafío para nuestro pensamiento, sobre todo si concebimos el ahora como un límite entre el «hace un

1. Cf. San Agustín, *Confesiones* XI, 14 (17).

momento» y el «enseguida». El «ahora» es aquí a su vez una mera determinación fronteriza y participa así del enigma ontológico del punto que carece de extensión.

Se podría decir que el tiempo es una figura del pensamiento en la que no hay nada de lo que uno esté dispuesto a afirmar que tiene «ser». Por eso he elegido la fórmula «entre el ayer y el mañana»; es al mismo tiempo indeterminada y sin embargo omnipresente. Cuando se habla de la cuestión del tiempo se hace referencia sin duda a algo más que a la dificultad lógico-conceptual inherente al problema del ser del tiempo, que en realidad es un pasar. Ayer y mañana son algo más que un ahora puntual que ya ha sido y otro que está por llegar. La misma palabra «mañana» apunta al hecho de que en la fórmula «entre el hoy y el mañana» no se hace un corte arbitrario en el tiempo, sino que se parte de una articulación de la experiencia del tiempo que es la propia de todo ser vivo: el ritmo de día y noche, de vigilia y sueño. Este ritmo preocupó desde el principio a los pensadores. Un Heráclito, por ejemplo, percibía ya la inquietante vecindad entre esta experiencia cotidiana del ayer y el mañana, que percibimos como tiempo, y la experiencia de la muerte[2]. El enigma del sueño que se parece a la muerte, y la sorpresa siempre nueva del despertar, rozan con la muerte como final de toda experiencia.

Y sin embargo no somos capaces de renunciar a la pretensión de un saber cuya validez esté por encima del tiempo. Por eso no es casual que la filosofía, y la ciencia que la acompaña, hayan encarado este tema en consonancia y vecindad con la matemática. El origen griego de este término, *máthema*, indica que su objeto sólo puede ser aprendido por medio del pensamiento racional, de modo que no está expuesto al fluir incesante de los fenómenos y de sus cambios. Distantes de toda experiencia, tanto la geometría como la aritmética están orientadas hacia algo que está más allá del espacio y del tiempo. Lo que caracteriza a lo auténticamente cognoscible es la razón pura, que no se refiere sólo a lo que tenemos delante ahora mismo, a lo presente y actual, sino que es un saber de lo intemporal. Este sentido de la «intemporalidad» de los contenidos del saber se cruza de un modo peculiar con lo que articulamos en la experiencia del paso del tiempo cuando hablamos del «ayer» y el «mañana». ¿Qué podría ser lo que queda en medio de la experiencia del ayer y del mañana? Pues que es innegable que entre ambos hay una oposición o contradicción.

2. Cf. Heráclito, *Fragmentos* B 26.

Tanto a la pregunta por el ser del ayer como a la pregunta por el ser del mañana les es inherente una cierta oscuridad, pero no de la misma manera. Si partimos de dos oscuridades entre las que hay un instante de claridad, lo pasado tendrá para nosotros una cualidad distinta de lo porvenir. Frente a la claridad del día, el «ayer» palidece y se oscurece. Lo pretérito es inalterable, se sustrae a nuestra disposición. Los griegos decían que ni los dioses pueden hacer que no haya sucedido lo que ha sucedido. Al final se puede hablar del olvido del pasado: se «puede» olvidar lo que ya ha «pasado». Por su parte, y a la inversa, el «mañana», desde el momento en que despierta nuestra atención, a la clara luz de nuestra presencia intelectual, es aquello que todavía «tiene tiempo» y que lo tenemos «por delante», pero que al mismo tiempo se oculta en la incertidumbre de la planificación, de la expectativa y de la esperanza. Sólo con la mayor cautela, y a tientas, puede la ciencia querer apropiarse el futuro. Y sin embargo, por muy incalculable que sea el tiempo, nuestra vida está llena de conjeturas, intentos de prevenir, planes, orientaciones y esperanzas sobre el futuro.

Y no podemos por menos de preguntarnos si en realidad el ayer no se sustrae igualmente, en medida mayor o menor, a nuestro conocimiento. Desde siempre la ciencia ha intentado determinar el tiempo que nos ha precedido con medios completamente distintos y de un modo enteramente diferente del del futuro. De especial importancia son aquí las formas del mito, de las leyendas y del retorno poético. La presencia del pretérito parece especialmente predispuesta para ser convocada de nuevo al presente. Lo que en cambio es discutible es que se pueda hablar aquí de ciencia. Las ciencias históricas ni siquiera han logrado imponerse del todo como denominación, por mucho que la cultura griega aportase, sobre todo con sus historiadores, logros realmente magistrales en la tarea de volver el pretérito presente y comprensible. El término *historíe*, que los alemanes acentuamos a la latina, es en el fondo en sí mismo una negación del pasado, pues significa «testimonio ocular», el del que estaba ahí, con lo que se borra la frontera entre lo pasado y lo presente. Ahora bien, el espacio en el que originalmente tenía lugar la iluminación del pasado era el espacio público, el de las fiestas y rituales, dentro del cual hacer presente es tanto como retornar realmente.

Sin embargo ni el futuro ni el pasado están ahí en el mismo sentido en el que se presenta el saber que escudriña lo «presente». En la historia de las culturas humanas y de su relación con su propio pasado representa un acontecimiento de primer orden la aparición, junto a la memoria, de la escritura, y cabe preguntarse si la propia ciencia

matemática y su concepto inherente de la demostración no traicionan y preparan un progreso de la abstracción que es el que realizamos en el paso de la era de los rapsodas a la de la escritura y la cultura de la lectura. Entre los grandes acontecimientos de la cultura occidental en particular está sin duda el hecho de que este paso se produjo de la mano del alfabeto, y fue una decisiva contribución de los griegos incorporar a los signos gráficos los de las vocales.

Una pregunta interesante es la de cuándo se emancipó la cultura de la lectura respecto de la vocalización en el sentido de la pronunciación en voz alta, quedando así del todo a merced de la fuerza abstractiva de la interpretación de signos. Con el paso a la «escritura» se produce un cambio lleno de significado. La traducción del discurso oral a la escritura es un paso a un género nuevo, dentro del cual el lenguaje se ve obligado a hacer algo diferente de lo que hace en el discurso hablado, acompañado entre otras cosas por gestos, modulaciones de la voz, concentración en el acto de hablar, etc. Se supone que en el mundo antiguo, y hasta el siglo XII, se leía en voz alta[3]. El hecho de que la escritura se impusiese está en relación con la cancelación de toda una dimensión del intercambio de signos. Nosotros estamos tan acostumbrados a leer sin acompañarnos de la voz, que incluso lo que en la cultura literal se denomina «estilo» ha acabado por desarrollar una significación especial. Es algo que se contrapone al tipo de discurso confiado antaño a rapsodas recitadores.

Desde el comienzo de la era de Gutenberg se desarrolla de un modo novedoso la posibilidad de extraer el sentido directamente a partir de los símbolos gráficos, lo que tiene como consecuencia una nueva modalidad de cultura de la lectura. Ahora se tiene más en cuenta el aspecto utilitario de la pura transmisión de información. Y con los adelantos técnicos de la era de los ordenadores y de la tecnología de la comunicación estamos actualmente a las puertas de un nuevo cambio. Observamos, por ejemplo, que con estos progresos la poesía lírica pierde cada vez más de su fuerza vital. La lírica reclama el sonido de la voz lectora, tiene que ser «audible», y esto determina la autonomía y también la dimensión artística del uso del lenguaje de un modo que se aparta de los hábitos de lectura actuales y de lo que se exige hoy en día de un lector.

Un efecto semejante tiene también la expansión de las formas de

3. San Agustín menciona el hecho excepcional de que el obispo Ambrosio tenía la capacidad de leer sin hablar al mismo tiempo: cf. *Confesiones* VI, 3 (3), así como los ilustrativos comentarios de J. O'Donnell en *Augustine, Confessions II. Commentary on Books 1-7*, Oxford, 1992, p. 345.

comunicación basadas en la reproducción, y que hoy día dominan el lenguaje a través de los medios técnicos de transmisión de la información. Parte de este desarrollo es el hecho de que el nuevo uso del lenguaje excluye mucho de lo que en otros tiempos compartían los hombres como posibilidad de comunicación entre sí. La mediación técnica está empobreciendo irreversiblemente la reciprocidad de la convivencia. Y las consecuencias se van a advertir también en la ciencia, en la medida en que el verdadero arte del relato, la producción de expectativas y de tensión, de sorpresas y de un contacto inmediato y efectivo, se van paralizando, y el lenguaje se hace cada vez más abstracto. Ya conocemos estos efectos por el papel que desempeñan la información y su transmisión en el trato público. No sólo el uso de la palabra en sí mismo, sino también el modo de manejar la transmisión de la información, va a influir, entre otros factores, sobre nuestras ciencias históricas.

Dirijamos ahora nuestra atención al saber del futuro. Es claro que nuestro nivel de conocimiento influye en las expectativas que formamos respecto del futuro. El propio concepto de la información contiene ya en sí mismo una referencia al futuro, ya que se trata de que la acción futura la tome en consideración. La información es una restricción que no sugiere ni aconseja una decisión determinada al que actúa, sino que le ofrece simplemente una ayuda a la hora de decidir. (Y esto es lo que empobrece tanto la convivencia en estas formas de comunicación.) Al mismo tiempo toda acción se realiza por referencia a sus consecuencias, y posee por lo tanto una dimensión de futuro. Ésta es la condición de proyecto que es inherente a toda acción, del mismo modo que, a la inversa, los arrepentimientos y lamentos por los errores cometidos son de una efectividad práctica muy limitada. Por poca importancia que podamos darle a una ciencia del futuro, no dejamos de depender del uso de la ciencia en general, aunque las consecuencias de nuestra actuación sigan siendo inciertas. Es éste un nexo que podemos estudiar particularmente bien en lo que llamamos esperanza.

La esperanza constituye una estructura fundamental de nuestra conciencia vital, sin la cual apenas podríamos soportar las cargas de la vida. No obstante lo cual sigue siendo una verdad incontestable que, dado lo impredecible del futuro, nuestra libertad de acción tropieza de continuo con límites. Y claro está que hoy día no se puede menospreciar la clase de fuerza reguladora en la que se han convertido la ciencia y la técnica, que estrechan «a su vez» el espacio de la acción. Es, por ejemplo, llamativo el escaso valor de la esperanza en sociedades agrarias primitivas, en las que la propia acción es el vec-

tor más potente del éxito. En cualquier caso la esperanza se revela debilidad del saber cuando es «vana». Se entrega uno a esperanzas vacías en lugar de preocuparse de preparar el sembrado a tiempo o, en general, de hacer lo que la previsión aconseja. Por este motivo Hesíodo y la mitología griega en su conjunto advierten de los peligrós de las esperanzas vanas, frente a las cuales es cometido del hombre prevenir y vigilar por la fuerza de su propia voluntad. En la cuna de la cultura occidental está sin duda un cierto sentido de la esperanza, vinculado con la propia previsión y precaución, y dirigida hacia una actuación nacida de la planificación y de la propia orientación.

Y en este punto habría que preguntarse por la diferencia entre «esperanza» y «proyecto», aunque también es evidente que con esto el hombre se plantea preguntas filosóficas para las que nadie tiene respuesta: preguntas por el futuro, la muerte, el sentido de la vida, la felicidad. Si partimos de los supuestos básicos de esta manera de preguntar, podremos decir con Kant que designan una disposición natural del hombre que nos hace entre otras cosas receptivos al tipo de respuestas que ofrecen las religiones. Es en el contexto de estas preguntas donde se plantea el problema de la esperanza vana, tal como la tradición cristiana se posiciona respecto de él. Todas las religiones llevan aparejada una promesa destinada a hacer sostenible el misterio de la muerte y permitir al hombre soportar la muerte dentro de su conciencia de la vida. Uno de los momentos en que experimentamos la limitación de nuestra previsión es en definitiva también esa forma decisiva de restricción del futuro humano que representa la muerte. Lo que en filosofía se denomina la trascendencia expresa de diversas maneras el hecho de que hay un límite para toda previsión y precaución. No cabe duda de que en el sentido de esas promesas más allá de la muerte se encuentra una experiencia religiosa primigenia de la humanidad.

Pero en cualquier caso tenemos que contar con que, dentro de los diversos mundos religiosos existentes hoy en día, se dan importantes diferencias, llenas de consecuencias, en los efectos que ha tenido sobre ellos la revolución industrial. Pienso aquí sobre todo en la significación del calvinismo para el desarrollo de la civilización que caracteriza al mundo europeo moderno. Valorar el éxito económico como señal del favor divino ha sido una actitud que ha sobrecalentado sin duda la fe en el progreso y la competencia económica, debilitando por otra parte el papel del elemento ritual en la disposición de la vida. En otros mundos religiosos este elemento se ha visto menos reducido, aunque también ellos se hayan apropiado de los logros de la técnica.

Nosotros aparecemos ahora con la atención puesta, por un lado, en lo que viene y, por el otro, en aquello de lo cual venimos. La actitud del que se vuelve hacia el pasado está unida sin duda con más fuerza aún al problema de la posibilidad de saber. Pues frente a la imposibilidad de conocer el futuro tenemos la posibilidad limitada de conocer el pasado. ¿Cómo hacer antropológicamente plausible esta vuelta sobre nuestra propia prehistoria? Parece como si hasta cierto punto fuese posible retener algo, o detenerse un momento, en el flujo del pasar, que no es el pasar del tiempo mismo, sino de lo que el tiempo trae y se lleva consigo. El recuerdo retrocede a ciertas improntas (en mi caso, por ejemplo, recuerdo haber sido acuñado por el pensamiento griego). Es sabido que entre los griegos la *mnéme* o memoria y la *anámnesis* o rememoración constituyen las funciones básicas del pensamiento humano, capaz de retener su propio origen, reunir experiencias, elaborarlas y acceder así a un saber anticipativo como el que tienen a su disposición el artesano experto o el ingeniero que planifica. No cabe duda de que en la posibilidad de apropiarse conocimientos de este tipo estriba una decisiva facultad humana.

Recuerdo que Heidegger preguntó una vez a sus estudiantes qué es lo contrario de «esperar». La respuesta de todos fue «recordar». Heidegger contestó: «No, es olvidar». Es un hecho que hoy en día tenemos una nueva conciencia de que la retentiva es un testimonio de la potencia del olvido y de todo el contenido vital que éste oculta en sí mismo. Olvidar puede llegar a ser una forma de perdonar, una posibilidad de disculpar, o de aprender a disculpar, hasta la injusticia más grave. Si a la hora de preguntar qué es el olvido nos guiamos por el moderno pensamiento tecnológico, llegaríamos a la conclusión de que el ideal del conocimiento es el almacenamiento de datos invocables al momento. Y si las cosas fuesen así, el futuro cercano de los hombres sería su paralización. Pero la verdad es que contamos con el milagro del olvido, esa otra posibilidad de procesar y superar lo que nos da que hacer, porque no podemos limitarnos a olvidarlo o a perdonárselo a otro. Las maravillosas potencias latentes en el olvido acaban por enlazar entre sí todas estas cosas.

Es de la más profunda significación antropológica el hecho de que el hombre tenga esa posibilidad de olvidar. En su tragedia *Prometeo* Esquilo interpreta el mito de éste bajo este punto de vista[4]. La verdadera conquista de Prometeo es una previsión que esconde a los

4. Durante mucho tiempo se le discutió a Esquilo la autoría de esta anómala tragedia por lo mucho que difiere de las otras que se le atribuyen.

hombres, previsores a su vez, el conocimiento previsor de su propio final. De acuerdo con el mito los primeros hombres vivían en cavernas una existencia triste y vegetal, esperando la muerte previsible. Prometeo les quitó ese conocimiento de su propia muerte y les regaló con ello el futuro. Puede, pues, llamarse inventor de toda *téchne*. Es verdad que, hasta cierto punto, la capacidad de construir anticipando está dada en la propia naturaleza, pero no lo es menos que en el hombre esta capacidad tiene un desarrollo especial; Aristóteles la llama *phrónesis*.

Lo que distingue al hombre es que no sólo está entregado a la atracción del presente, sino que puede reprimir, descartar u «olvidar» ésta en beneficio de objetivos más lejanos. En este sentido el hombre es un ser que posee un concepto del tiempo, o un sentido del tiempo, que incluye la capacidad de asumir sacrificios y cargas si unos y otras pueden servir para apartar o mejorar otras cargas, molestias o sufrimientos mayores, y de otro modo inevitables. Si consideramos la conducta humana desde este ángulo, advertiremos de inmediato que el almacenamiento de datos no constituye el ideal por el que desarrollamos nuestro conocimiento, lo incrementamos o lo profundizamos. Más bien lo traducimos a capacidades prospectivas, estratégicas, que incluyen la capacidad de elegir calculando y anticipando, y de las cuales salen preferencias y prioridades que en modo alguno se limitan a lo presente y disponible.

Desde el trasfondo de estas reflexiones se hace así patente hasta qué punto el olvido está en relación con la pregunta por el «saber entre el hoy y el mañana». Llegamos así a algunas conclusiones que valdrá la pena considerar al cabo de las preguntas principales. Ya dijimos que el saber entre el hoy y el mañana no es un saber entre un ahora y otro ahora, lo que sería una forma más bien rara de expresarse, ya que implicaría que disponemos de un primer ahora, como tal ahora, en el momento en que estamos ya refiriendo a él un segundo ahora. Lo importante aquí es que entre el «ayer» y el «mañana» no está un «ahora», sino más bien el «hoy». ¿Y qué es el hoy? Un «día de hoy»: el día que con la irrupción de su claridad aleja las tinieblas. Desde el trasfondo de su forma específica de saber el hombre realiza una y otra vez esa experiencia fundamental y tan significativa del ritmo de sueño y vigilia, que es también un ritmo del olvido. La experiencia de este ritmo, en el que se produce un olvido tal vez entreverado de confusas señales oníricas, convierte el despertar en una gran posibilidad humana para nuestra existencia que sabe y es consciente. Es como si volviésemos a nosotros mismos, después de haber estado tumbados y como yertos en el sueño, cuando des-

pertamos por la mañana. Como mencionaba antes, ya Heráclito había establecido una certera analogía entre el sueño que se asemeja a la muerte y el sueño mismo de la muerte, así como su relación con un despertar que es encender en uno mismo una nueva claridad[5]. Despertar es, podría decirse, «venir a sí». Y en cada hoy se abre un camino al nuevo día con sus nuevas expectativas y un renovado coraje de vivir. Así, entre el ayer y el mañana, están el olvido del sueño y el nuevo despertar a la vigilia.

Para la cuestión del saber humano, en tanto éste se mueve entre la rememoración y el olvido, lo que hemos estado diciendo sobre el retener y detenerse, sobre el repetir y el convocar, podría revestir una nueva significación desde una perspectiva más amplia. Pues la facultad de recordar es algo diferente de la capacidad de almacenar. Una de las peculiaridades de nuestra ciencia objetivadora es el hecho de que a lo largo de un periodo muy dilatado se ha estado hablando una y otra vez de «engramas» sobre una *tabula rasa*, la que se supone que es el hombre en origen. Platón, que desarrolla la doctrina de la *anámnesis* al hilo de ejemplos tomados de la geometría, tomaba también como referencia la mitología griega. Sin duda algunas de sus alusiones se refieren a la doctrina de la religión órfico-pitagórica sobre el pasado mítico del hombre antes de nacer[6]. Pero intenta al mismo tiempo poner en claro qué es «el pensar» y cuál su relación con la facultad de acordarse. Es sabido que en el *Menón* se articula la argumentación sofística de que al hombre no le es dado saber ni lo que sabe ni lo que no sabe[7]. El *argós lógos* que pretende fundamentar esta tesis tiene como objetivo demostrar la imposibilidad de preguntar e indagar.

Pero nosotros sabemos que en el hombre están inscritas toda clase de improntas previas, de disposiciones de la *mnéme*, bien en la «memoria» de nuestro genotipo, bien en la de nuestras funciones orgánicas y corporales, en nuestra percepción consciente tanto como en el aprendizaje lingüístico, o en el lenguaje en general. En este sentido la «rememoración» es la actualización de posibilidades sitas en el hombres. La idea de semejante realización de posibilidades o disposiciones arroja una luz significativa también sobre lo que es el saber del hombre entre el ayer y el mañana bajo el signo del olvido y el recuerdo, así como de la voluntad de prever y de orientarse en el futuro. Es en esto último donde tiene su verdadera raíz aquello

5. Cf. Heráclito, *Fragmentos* B 26.
6. Cf. Platón, *Menón* 80c-82a.
7. Cf. Platón, *Menón* 81a.

que hace del hombre la clase de hombre inquiridor que realmente es. Es desde aquí desde donde se entiende su apertura hacia el horizonte del preguntar y de lo posible.

Hasta aquí he hablado de una experiencia del recuerdo que tiene que ver con seleccionar, ponderar y focalizar, y que presupone la capacidad de cegar otras cosas, de apartar la atención de ellas. Lo que se aplica a la experiencia del individuo entre el ayer y el mañana se aplica también a las dimensiones más vastas del hoy, de lo «hodierno» o actual: partiendo de improntas previas que en su mayor parte permanecen en la sombra, poco a poco, mediante una «iluminación» constante y gradual, las dimensiones actuales de nuestra situación social, lo actual de nuestro mundo cultural, de nuestra época, etc., pueden llegar a ser objeto de nuestro conocimiento. La fórmula «entre el ayer y el mañana» expresa evidentemente el conjunto de la localización del hombre en el mundo, un hombre consciente, quizá hoy más que nunca, de su existencia social y de su responsabilidad política cara a los demás y a la humanidad en su conjunto. El espacio para la actuación desde esa responsabilidad se lo tiene que buscar cada uno; se le abre sin embargo entre el ayer y el mañana de un modo semejante al del nuevo día que cada mañana se le abre al comportamiento planificador del hombre.

Tanto desde la perspectiva del individuo como desde el horizonte supraindividual se plantea sin embargo la cuestión de cómo accede a la «existencia» nuestra prehistoria, esas preacuñaciones de las que hablábamos y que forman parte de nuestros orígenes. Es a este respecto significativa la respuesta de Platón, que introduce en este punto lo «repentino», *exaíphnes*[8]: el tiempo en el que todo ahora se precipita al abismo de lo recién pasado se representaba como enigma. En realidad entre cada dos puntos del ahora sólo puede haber algo intemporal, algo que no está en la secuencia de los «ahoras»: lo «repentino». Disponemos de un rico vocabulario para expresar esta experiencia: hablamos de «ocurrencias», de «inspiración». (Si en cambio hablamos de *Inspiration** la cosa cambia, ya que se sugiere una idea más pretenciosa de interpretación, menos directamente referida a lo que tienen la «ocurrencia» y la «inspiración» de simple recibir algo que se nos da.)

Quiero decir con esto que a partir de esta idea es posible desarrollar la indagación sobre cuál es la esencia del preguntar, buscar e

8. Cf. Platón, *Parménides* 156d.

* Problema de traducción generado por el hecho de que el autor usa primero el término germánico *Eingebung* y luego su equivalente románico *Inspiration*, entre los que la diferencia es sólo de connotaciones estilísticas. (*N. de los T.*)

investigar que caracterizan a la cultura científica de los hombres. Lo repentino, *exaíphnes*, no es en realidad un punto en el tiempo, no es un ahora, sino que es más bien una «presencia» que llena el espacio. Análogamente no sería correcto equiparar la claridad con el rayo o con la llama como fuente de luz. Es más bien algo que se expande y que forma un espacio. Una inspiración se nos presenta de un modo comparable, aunque no veamos su origen ni su fuente. Si, por ejemplo, nos muestra el camino para resolver un problema que nos preocupa profundamente, a veces nos ocurrirá que no la agotaremos por muy a fondo y juiciosamente que examinemos el camino que nos abre.

En realidad todas las consideraciones que preceden estaban orientadas hacia la idea de la «presencia». No hemos hablado hasta ahora de «conciencia». Sería demasiado simple, creo, trazar una divisoria entre conciencia e inconsciente como la que falsamente suele asumirse también entre lo recordado y lo olvidado. Frente a esto está eso otro que tiene lugar entre el ayer y el mañana en el proceso vital del «venir a sí mismo», y que se puede proyectar también al conjunto de nuestras acciones conscientes tanto sociales como políticas. Ese venir a sí mismo, ese hacerse consciente de sí mismo, en el cual la oscuridad cede a la luz, no se produce en un ahora sino en el espacio de aquello en lo cual sucede la presencia. La claridad de la presencia puede siempre desaparecer, una evidencia puede ocultarse, del mismo modo que una inspiración no es algo que tenga que sernos fiel todo el tiempo. Más aún, puede resultar falsa y obligarnos a buscar por otro lado, hasta encontrar lo que nos falta y lo que nos importa. En el *Banquete* Platón hace que Diótima ilustre a Sócrates sobre lo que es la repetición: es la condición previa y por lo tanto «la vida» de la especie, que sólo existe por la reproducción de los individuos[9]. Igualmente se extinguen todas las posibilidades de conocer que tienen los hombres si no se repiten. Sin embargo ninguna repetición es sólo eso. Es vida. En toda repetición hay algo de nuestro destino futuro.

9. Cf. Platón, *Symposion* 207d-208c.

V

GLOSAS

20

UN DIÁLOGO «SOCRÁTICO»

Sócrates: ¿Dónde vas con tanta prisa?

Fred: A jugar al tenis.

S.: ¿Y dónde juegas?

F.: ¿Dónde va a ser? En el mejor club de la ciudad.

S.: ¿Así que sabes cuál es el mejor?

F.: Por supuesto.

S.: Eso me interesa. Hay un montón de cosas sobre las que me he preguntado qué es lo que las hace ser buenas. Me alegro de encontrar por fin a alguien que lo sabe, aunque no sea más que en el tenis. ¿Me permites unas preguntas?

F.: Por favor.

S.: Dime, ¿por qué tu club es el mejor?

F.: Porque es el que proporciona mejores relaciones.

S.: ¿Qué tipo de relaciones? ¿Para jugar?

F.: No, hombre, relaciones a secas.

S.: Pero vamos a ver, ¿tú no vas al club de tenis para jugar al tenis?

F.: Sí, bueno, también.

S.: Pues entonces, dime por qué tu club es el mejor para jugar al tenis.

F.: Porque en él están los mejores jugadores.

S.: Eso es una respuesta convincente. Y sin embargo sigo teniendo una pequeña dificultad. Vamos a ver, amigo, si allí todos son mejores jugadores que tú, ¿has visto alguna vez que un jugador mejor quiera jugar con otro peor?

F.: Desde luego que no.

S.: ¿No sería entonces mejor ir a un club en el que los jugadores sean peores que tú?

F.: Podría parecer que sí, pero entonces no aprendería nada.

S.: Es verdad. ¿Así que lo mejor es ir a un club en el que uno se encuentre con jugadores igual de buenos?

F.: Evidente.

S.: ¿Pero qué quiere decir «jugadores igual de buenos»? ¿Los que creen que lo son, o los que lo son aunque se crean mejores?

F.: Los que son y se lo creen; los otros tampoco querrían jugar conmigo.

S.: ¡Ay, ay, lo que acabas de decir! ¿Pero es que tú has visto alguna vez que alguien igual de bueno que otro no se crea mejor?

F.: Cierto.

S.: Así que uno de ésos no querrá jugar contigo. ¿Y con quién jugarás entonces, si los que son como tú se creen demasiado buenos?

F.: Con los que son peores y se creen igual de buenos.

S.: Pero entonces otra vez no aprendes nada. Además, en cuanto se den cuenta de que son peores, ya no tendrán muchas ganas de jugar contigo, pues querrán que se les siga creyendo igual de buenos.

F.: Sin duda.

S.: Así que, en consecuencia, amigo mío, tu club no es el mejor porque tenga los mejores jugadores.

F.: No, vamos a ver, hay listas de rangos y torneos de selección que compensan esas cosas.

S.: ¿Y no te has fijado en que esos torneos de desafío suscitan divisiones? ¿Y que el que pierde siempre se lo atribuye a la casualidad o al árbitro?

F.: Sí.

S.: ¿Y que los vencedores nunca tienen demasiadas ganas de jugar partidos de revancha?

F.: Pues sí, pero para eso hay un entrenador en el club.

S.: ¿Entonces te parece que el mejor club es aquel en el que el entrenador pinta más?

F.: Sí.

S.: ¿Y si lo que dice el entrenador no es lo correcto?

F.: Yo me refiero, evidentemente, al club que tenga el mejor entrenador.

S.: ¿Y qué es para ti el mejor entrenador?

F.: Bueno, el que da mejores clases.

S.: ¿Pero de qué te sirve, si luego él no pinta nada? ¿Crees que

estará en condiciones de encontrar jugadores ante los que tú puedas demostrar tus progresos?

F.: Bueno, eso claro que tiene que hacerlo el entrenador. Él es el que hace la lista correcta de rangos.

S.: ¡Ay Dios, amigo, que cuanto más me lo explicas menos claro lo veo! Por favor, no me lo tomes a mal y dime: ¿qué es para ti la lista de rangos correcta?

F.: ¿Qué quieres decir?

S.: Esto: ¿es correcta una lista de rangos en la que el mejor jugador aparece en cabeza y el peor al final?

F.: Supongo que sí.

S.: ¿Pero cómo se sabe quién es mejor que quién, si no se hacen torneos para averiguarlo?

F.: Hombre, lo dice el entrenador.

S.: ¿Y él cómo lo sabe?

F.: Pues lo sabe y punto.

S.: ¿Pero tú no te has enterado de que algunos entrenadores listos no hacen una lista de esa clase, sino lo que ellos llaman una lista táctica?

F.: Sí.

S.: Y si en ella un jugador peor aparece por delante de otro mejor, ¿no crees que el primero estará interesado en que no se celebre un juego entre ellos que permita compararlos?

F.: Evidente.

S.: Así que si se hace una lista «inteligente», tendrá como resultado que será muy difícil hacer torneos comparativos, con lo que el juego deportivo saldrá perdiendo.

F.: Eso parece.

S.: ¿No sería entonces mejor un club en el que no se hagan torneos en serio, sino sólo juego de entrenamiento?

F.: Eso parece.

S.: ¿Pero crees de verdad que eso sería una solución? ¿Crees que el mero juego de entrenamiento no se «valoraría» también, aunque no sea más que en los vestuarios?

F.: En eso llevas razón.

S.: ¿Así que quizá el mejor club sería uno en el que no se jugase en absoluto?

F.: Hombre, eso tampoco. ¿De qué serviría entonces el entrenador?

S.: ¿Pero cuál es entonces, de verdad, el mejor entrenador? Antes me decías: el que da las mejores clases. ¿Qué quieres decir con eso?

¿El que da las clases que la gente juzga mejores, o el que da las clases que realmente son las mejores?

F.: El que da las mejores clases y las que la gente piensa que son las mejores.

S.: ¿Pero quién es «la gente»? ¿El consejo deportivo? ¿El presidente? ¿Quién?

F.: Bueno, no sé.

S.: Yo diría: los que juegan con el entrenador. Ésos son los que saben qué tal son las clases.

F.: Se diría que sí.

S.: ¿Pero un entrenador juega igual con todo el mundo? ¿Es como una máquina?

F.: No. Cuando le parece que vale la pena esforzarse, da mejores clases.

S.: ¿Mejores clases? ¿Qué quieres decir con eso?

F.: Bueno, que se concentra, y que, por ejemplo, no se pasa la hora coqueteando con las jóvenes del vecindario.

S.: ¿No crees que haría eso menos si él mismo jugase con una chica guapa?

F.: Tienes razón.

S.: ¿Entonces el mejor entrenador será el que dé mejores clases a las chicas jóvenes?

F.: Eso parece.

S.: Pero piensa un poco. ¿Tú crees que se contrata a un entrenador por las chicas jóvenes?

F.: No.

S.: Por cierto, ¿quién lo contrata? ¿No serán los que tienen más influencia en el club?

F.: Claro, los que tienen la billetera más abultada, o sea, en general los mayores.

S.: Sí, claro. ¿Entonces el mejor entrenador será el que juegue con más empeño con los senior?

F.: Pues no estoy seguro.

S.: Ya ves que la cosa no es tan sencilla. Además a lo mejor al entrenador le pasa lo que a los demás. A lo mejor lo que más importa no es cómo sea él, sino también cómo es su mujer.

F.: La verdad es que puede pasar. He oído que había un entrenador estupendo, pero que tenía poco éxito porque su mujer le caía mal a la gente.

S.: Pues ya ves. Y así pasa siempre. Pasa hasta con el acomodador. Es como si hubiese un conflicto insoluble: si el acomodador es

bueno, su mujer es inaguantable; que la mujer es encantadora, pues el acomodador racanea. ¿O no?

F.: Sí, la verdad.

S.: Pero déjame preguntarte otra vez: ¿quién es realmente un buen acomodador?

F.: Muy simple: el que mejor guarda los asientos.

S.: ¿Pero la mejor manera de guardar bien los asientos no es dejando de usarlos?

F.: Desde luego.

S.: Entonces el mejor acomodador sería el que mantuviese más asientos clausurados.

F.: ¿Pero podría?

S.: Bueno, se podría decir que los asientos están demasiado mojados, o demasiado secos. O que están reservados para el siguiente partido. «Una» razón siempre se puede encontrar.

F.: Eso parece.

S.: ¿Entonces te parecería que el mejor club es el que tiene clausurados más asientos?

F.: No me parece.

S.: ¡Bueno, pues dime de una vez cuál es el mejor club! Yo ya estoy totalmente confundido. Ni el que da mejores relaciones, ni el que tiene mejores jugadores, ni el que tiene al mejor entrenador, ni el que tiene al mejor acomodador. ¿Entonces cuál?

F.: ¿Tal vez el que tiene mejor presidente?

S.: Tal vez. Pero dime, ¿quién es el mejor presidente? ¿Al que le tienen todos más miedo, y que controla más, de manera que nadie se atreve ni a refunfuñar ni a perder un partido? ¿O más bien el que no se hace notar?

F.: Yo creo que el que no se hace notar.

S.: Ya, pero entonces, ¿para qué está ahí?

F.: A lo mejor es que se nota cuando no está.

S.: Mira, eso que has dicho me parece muy inteligente. Pero aun tengo una pequeña reserva. Si se nota que no está, es que es indispensable. ¿No crees que él lo sabe?

F.: Seguro.

S.: ¿Y tú has visto alguna vez que alguien que se sabe indispensable no ejerza todo el poder que tiene?

F.: Eso parece.

S.: ¿Entonces el mejor presidente será el que se nota, pero no mucho?

F.: Será.

S.: ¿Pero no puede ocurrir que el comité deportivo sea más importante que el presidente?

F.: Ése, y el comité de entretenimientos*.

S.: ¿Por qué ese?

F.: Pues porque tiene que ser entretenido formar parte de un club.

S.: Seguro que sí. Pero dime, ¿qué es lo realmente placentero en un club? ¿No crees que, para la mayoría, el mejor club será aquel en el que estén las chicas más guapas, y donde antes y después de las competiciones se baile y se beba más? ¿Y crees que andar de festejos la víspera a más y mejor es la mejor forma de prepararse para una competición?

F.: Bueno, en realidad no. Pero a veces viene muy bien. Porque si pierdes, tampoco apetece celebrar nada, y encima se tiene una disculpa.

S.: ¿Así que en el fondo piensas que el mejor club es aquel en el que antes y después de jugar se pasa mejor?

F.: Mira, sí, eso es exactamente lo que pienso.

S.: Pero vamos a ver, ¿no habíamos quedado en que a un club de tenis se va por lo de jugar al tenis?

F.: Sí, en eso habíamos quedado.

S.: Alguien me habló una vez de un club, no recuerdo dónde. Allí todo era diferente. El hombre me contaba —tuvo que ser antes de mi época— lo siguiente: «La primera vez que fui al club vi a un caballero que jugaba muy bien, pero no estaba en el primer puesto. Pregunté quién era. Me dijeron que el entrenador. Pregunté que con quién jugaba, y me dijeron que con uno del equipo de segunda. ¿De veras?, contesté, y empecé a cavilar para mí. Y a medida que iba conociendo el club, me parecía que estaba en el mundo al revés. Todo era diferente. Nada más entrar yo se arreglaron media docena de partidos para conocer mi capacidad de juego. ¡Era facilísimo quedar con la gente! También el entrenador me miraba muchas veces y me iba sugiriendo nuevos compañeros. Yo mismo pude comprobar que fuera de sus horas de clase se ocupaba por sí mismo de entrenar al equipo. Observaba con detenimiento, daba instrucciones tácticas, interrumpía los partidos, cambiaba los jugadores, corregía golpes, combinaba parejas y, fíjese usted, lo hacía hasta con el equipo femenino de segunda...».

F. (*Interrumpiendo*): ¡Pero eso no hay quien se lo crea! Los entrenadores siempre procuran escurrir el bulto con los equipos de segunda, ¡y no digamos con los femeninos!

* *Vergnügunsauschuss*: la palabra contiene el término *Vergnügen*, placer. (*N. de los T.*)

S.: No, no, pero escucha lo que falta. El hombre prosiguió: «Yo antes creía que los jóvenes jugaban con pelotas usadas y los mayores con las nuevas. Aquí en cambio los senior regalaban a los jóvenes pelotas apenas usadas, y para el entrenamiento de los equipos el club ponía las pelotas. Y había de continuo competiciones de clasificación, incluso entre los más jóvenes. Y cuando alguien jugaba, no se traía de espectadores a toda su pandilla de amigos. Ni intentaba irritar al contrario cuando la cosa se ponía fea. Nadie aseguraba que el otro había contado mal, o que no había sido un fuera, ni se peleaba por eso. Tampoco había nadie que, so capa de ayudar, enviase al campo del otro a un amigo para recoger pelotas, ni se intentaba desconcentrar al contrario con risas o comentarios de los espectadores. Y cuando alguien, pese a no hacer nada de todo esto, ganaba, lo primero que hacía era preguntar al contrario cuándo quería jugar el partido de desquite, y en cuanto el otro estaba dispuesto, lo hacían. Y había otra cosa más sorprendente. Los sesentones hacían su propia competición, y se aplicaban tanto, que siempre eran los primeros en terminar. Nadie se escaqueaba ni hacía dengues. Allí todo el mundo estaba siempre dispuesto a jugar».

F. (*Interrumpiendo*): ¿Pero es eso cierto? ¿Son los mayores distintos de los demás?

S.: Bueno, yo suponía que no. Quiero decir, ésos tenían que ser semidioses. Y aún añadía: «Y había juegos de pareja entre matrimonios, y nadie se metía con nadie, y no precisamente porque las esposas se callasen». Y se podía ver a madres e hijas jugando como parejas, y si perdían, se las veía tan a gusto como si fuesen amigas. Pero lo más asombroso era esto: aunque no paraban de hacer competiciones, siempre había un hueco para que los caballeros más ocupados jugasen el fin de semana, y lo mismo los niños en edad escolar. Y si observabas la terraza del club, no parecía que hubiese grupos cerrados. Todo el mundo decía cosas amables sobre los demás, estuviesen o no delante. Nadie usaba los títulos para dirigirse a otro. Hasta los catedráticos de universidad estaban bien vistos. Había también jugadores de ajedrez que jugaban partidas triples sin cansarse. No te lo creerás: ponían todo su empeño en meditar y planear sus jugadas con tanta meticulosidad como velocidad empleaban en el tenis. Y hasta los más viejos, que en el tablero hacían las mejores jugadas, seguían dándole al tenis incansablemente. Los había hasta de 75 años. ¿O me estoy confundiendo? ¿Sería el club el que tenía 75 años?

21

GOETHE Y HERÁCLITO

La indiscutible actualidad de Goethe no se debe sólo a su poesía ni a sus obras teóricas, en particular la teoría de los colores. En realidad poesía y pensamiento se interpenetran en Goethe siempre del modo más asombroso. Hay un fragmento poético suyo con el que estoy familiarizado desde mi primera juventud, porque realmente obliga a pensar. Y si se pone a uno a pensar sobre ello, vuelve una y otra vez al mismo asombro que le obliga a uno a seguir pensando, hasta la edad más avanzada. Vayamos con el comienzo, que son algunos versos de su fragmento sobre Prometeo. ¡Cómo no sentirse conmovido con esos versos tan penetrantes: «Todo suena en ti, se estremece y tiembla», y «en un sentir interno y propio abarcas todo un mundo»! Y tras esto no viene una existencia sublime, sino que «entonces muere el hombre». Son versos del fragmento «Prometeo» de 1773:

> Cuando, desde el fondo íntimo y profundo,
> estremecido contemplas todo
> cuanto el placer y el dolor
> alguna vez en ti derramaron.
> Y en la tormenta se te inflama el corazón,
> y en lágrimas alivio busca, y sólo
> logra abrasarse aún más,
> y todo suena en ti, y tiembla y se estremece,
> y te abandonan todos tus sentidos
> y crees abandonarte tú también,
> te hundes, y todo en derredor
> en noche se sumerge,
> y tú, en un sentir interno y propio,

abarcas todo un mundo:
Entonces muere el hombre.
(«Prometeo», 393-403)

Entre otros diversos ensayos, Goethe nos ha legado también un fragmento de dos actos dramáticos que tienen a Prometeo como protagonista. Más tarde le añadió su famoso himno, consideró lo hecho como parte del conjunto que tenía planeado, y lo hizo imprimir así.

Es claro que el joven Goethe veía en Prometeo al ancestro de la humanidad que despierta a la libertad, y que está enteramente confiado a sus propias fuerzas. En la estructura del boceto de las escenas que se han conservado se advierten huellas del Prometeo de Esquilo. Pero, en Goethe, Prometeo es otro. Es alguien que se defiende resueltamente de Zeus y de su dominio:

¡Aquí mi mundo, mi universo!
Aquí siento que soy yo.
Aquí mis deseos todos
en forma corporal.
A mi espíritu en mil formas
conferidos y por entero en mis queridos hijos.

Los «hijos» a los que se refiere Prometeo son las esculturas que él mismo ha tallado, y que con la ayuda de Minerva se convertirán en seres humanos vivientes. Más tarde, en una escena en la que se encuentra que esa humanidad llamada a la vida por él está ya enredada en disputas, dice que no los condena.

No sois depravados, hijos míos,
sois diligentes y vagos,
crueles y compasivos,
generosos y avaros,
iguales a vuestros hermanos de destino,
a las bestias y a los dioses.

El fragmento de texto conservado cuenta luego cómo la hija de Prometeo, llamada Pandora, llega un día donde su padre terriblemente excitada y destrozada. Parece que acaba de ver a su amiga Mira haciendo el amor con un joven pastor. En su inocencia es incapaz de explicarse lo que ha visto. Cuando la muchacha besaba al pastor, ella creía que intentaba reanimarlo.

Prometeo le informa con unos versos hermosísimos:

Y te abandonan todos tus sentidos
y crees abandonarte tú también,
te hundes, y todo en derredor
en noche se sumerge...

Al hilo de estos versos se espera lo que se describe en ellos, y que se presenta como el éxtasis amoroso y su felicidad, así que el lector se queda estupefacto cuando, en vez de seguir por ese camino, Prometeo explica que en ese momento muere el hombre. Evidentemente Pandora se siente arrastrada por eso que desconoce. Ni siquiera la palabra «muerte» le asusta. Así que exclama entusiasmada: «Muramos, pues». Sin embargo el padre responde: «aún no». Incluso esta respuesta tiene algo de incierto, de lo desconocido que flota sobre todo cuanto es mortal.

¿Cómo casan estas dos cosas, el amor y la muerte?

Apenas hace falta explicar lo que quiere decir Prometeo cuando afirma: «y en fin todo se resuelve en sueño». Se entiende lo que se está describiendo aquí. Es el arrebato del amor, una plenitud que es como perderse, deshacerse en algo en lo cual uno renuncia a sí mismo. A pesar de ello es un momento de suprema satisfacción, algo así como una forma superior de existencia. Y no puede uno por menos de preguntarse si no es ésta una experiencia enigmática entre el amor y la muerte. ¿No estamos asistiendo al milagro del «ahí», que experimentamos en los instantes de máxima plenitud, y que al mismo tiempo nos acompaña a lo largo de toda nuestra vida? Es el milagro embriagador de la vida misma, el misterio de la conciencia, esa experiencia del «ahí» que, no obstante, perdemos cada vez que nos hundimos en el sueño. Los griegos poseían una palabra enigmática para esto, en la cual se expresa la entrega sin reservas al ahí, ese deshacerse en algo que es un abandonarse. Tan misterioso es lo que llamamos conciencia como la inconsciencia. La palabra griega es el concepto del *noús*. Pero si lo traducimos por autoconciencia, se convierte en algo completamente diferente, en algo que lo gobierna todo. *Noús* en cambio no gobierna nada, sino que es sencillamente el entregarse al ahí en todo cuanto es, como en un espejo. Y no es nada que uno no conozca. Lo experimentamos cada día cuando despertamos del sueño. El sueño es verdaderamente lo más cercano al estar muerto, y cuando alguien está profundamente dormido, decimos: «Duerme como un muerto».

Creo que Heráclito convirtió ya este milagro del despertar en tema de su reflexión cuando escribió: «En la noche, el hombre se enciende por sí mismo una luz». El discutido texto de Clemens, al que tantas vueltas se le han dado, prosigue en un tono que me parece indudablemente heracliteo:

Cuando alguien está muerto,
se extinguen los ojos del hombre,
mientras vive, en cambio,
roza a los muertos en el sueño.
Cuando despierta y semeja encenderse,
Roza el sueño*.

Es un maravilloso juego de palabras de Heráclito. La palabra griega para «rozar» es *háptein*, «rozar o tocar algo», y significa también «encender el fuego». En cambio la forma de voz media *háptesthai* significa «entrar en contacto con algo», «vivificarse», y es un hecho que al despertar el mundo entero vuelve a estar ahí. Cuando Pandora pregunta al final, con toda inocencia: «¿Y tras la muerte?», Prometeo le contesta en este mismo sentido, describiendo el despertar:

Cuando todo —ansia, alegría y dolor—
se ha fundido en el placer violento,
y luego, en el solaz del sueño, ha reposado,
retornas a la vida, del todo renovado,
para de nuevo temer, esperar y ansiar!

Esto le recuerda a uno de inmediato la famosa conversación de Goethe tras la muerte de Wieland. Su propia confianza en la vida le hace esperar que la naturaleza siga teniendo siempre algo más dispuesto para su propia vida. Nuestro texto nos permite comprobar que, ya en su juventud, Goethe se sentía acompañado por un sentimiento vital: el de la cercanía del sueño y la muerte, la caída en el sueño y el despertar siempre renovado. Más de una vez resuena en sus poemas extrañamente esa especie de transición del amor al sueño y a la muerte. Basta con recordar el «warte nur, balde / ruhest du auch»**, o también el verso final del *Bräutigam* (El esposo):

A medianoche el resplandor de las estrellas conduce
en el dulce sueño a la frontera, en la cual reposa.
¡Tenga yo también un reposo allí dispuesto!
Venga la vida como venga, es buena.

* Traducción poética y libre del fragmento 26. (*N. de los T.*)

** Final de un conocido poema al crepúsculo («Ein Gleiches»): «Espera, pues pronto / reposarás también tú». (*N. de los T.*)

22

NAUSICAA

Quién no recuerda algunas arrebatadoras escenas de las epopeyas homéricas, en las que se nos describe a los héroes: la despedida de Héctor y Andrómaca, más tarde glosada por Schiller en un poema propio, o la visita nocturna de Príamo a Aquiles para pedir al enemigo victorioso que le devuelva el cadáver de Héctor, su propio hijo, para darle sepultura. O quién no recuerda las escenas de la *Odisea*, en la que una aventura sigue a la otra a través de los más vastos espacios: las sirenas, los cíclopes, Calipso, Circe, y al final el retorno de Ulises a su patria Ítaca, con las escenas de reconocimiento. Y cómo no, cuando Ulises, perseguido por la cólera de Poseidón, el último en regresar de la guerra de Troya al cabo de muchos años de errar de un lado a otro, se ve arrojado por la tempestad a la costa de los feacios; protegido por Atenea, tras un sueño semejante a la muerte, es despertado por las compañeras de Nausicaa, y allí cambia su destino y se prepara el retorno feliz del héroe.

Goethe es uno de los poetas que más ideas y estímulos han extraído de las poemas homéricos y en general de toda la mitología griega. También se ocupó del encuentro de Nausicaa y Ulises. Muy pronto, ya en la época en la que empezó a trabajar en su *Ifigenia*, Goethe preparó también un boceto para una *Nausicaa*, un esquema que más tarde utilizaría para una escena dramática, pero que dejó sin terminar. Por cierto que, a lo largo del siglo XIX, que es el siglo de la cultura escolar del nuevo humanismo, Goethe tuvo en esto muchos seguidores de segunda fila. Y lo cierto es que se comprende que las escenas homéricas hayan seguido teniendo tanta fuerza de atracción para muchos. Cuando las leemos en la actualidad, estando

como estamos todos nosotros condicionados por el cristianismo, la Reforma luterana y todos los siglos de la Modernidad, con su polarización en torno al misterio de la individualidad, no podemos por menos de entender que, en esta manera de retomar Goethe aquellos materiales, había algo que no le permitía llevarlos hasta el final. Es algo que se documenta también en la Antigüedad tardía y en la historia efectual de la *Odisea*.

En Homero las cosas son muy distintas. El encuentro de Ulises y Nausicaa, que es el punto de inflexión en el que se prepara el destino finalmente afortunado del héroe que regresa a casa, no parece tener para Nausicaa mayores consecuencias. En la Antigüedad tardía se compusieron algunos poemas que desarrollan la historia a partir de este punto, por ejemplo, poniendo en relación ulterior a Nausicaa con Telémaco, el hijo de Ulises, y urdiendo toda clase de continuaciones de la trama. Ante este tipo de materiales, como cuando vemos a Goethe retomarlos, nos damos cuenta de lo lejano y lo extraño que resulta ya para nosotros el mundo antiguo, con sus formas de vida y sus instituciones.

Quien vuelva a leer ahora a Homero se preguntará por los sutiles indicios que puedan revelar en qué sentido el encuentro de Nausicaa con Ulises predispuso de algún modo el destino ulterior de su alma. En Homero apenas se encontrará pista alguna de ese destino. Todo lo que ocurre allí entre la virginal hija del rey y el náufrago Ulises está al servicio de la gloria de éste: su rejuvenecimiento tras bañarse y ser ungido por las camareras, la falta de temor de Nausicaa al salir a su encuentro, sus inteligentes consejos para introducirse en la corte de su padre: nada de esto parece tener la menor relación con su propio destino. Toda la historia está presidida por un sólido entramado moral y familiar. Los hermanos de Nausicaa poseen el mismo tipo de presencia que el poder del padre y el más secreto poder de la madre, que es la que primero aconseja a Nausicaa que se acerque al extraño. Nos encontramos en un mundo ordenado. La hija del rey espera ser dada en matrimonio, pero tampoco a ella parece ocurrírsele que tendrá que elegir por sí misma entre sus numerosos pretendientes.

En el sueño que le envía Atenea para que organice el acarreo de la colada al mar podría reconocerse tal vez algo de sus esperanzas secretas. Pero en realidad el mundo en el que se produce la considerada y amable intervención de Nausicaa en el destino de Ulises es un mundo enteramente patriarcal, y nadie se molestaría en interesarse por las huellas que este encuentro pudiera haber dejado en ella. Es comprensible, sin embargo, que los nuevos tiempos, incluso los si-

glos más tardíos de la Antigüedad, pero en cualquier caso el mundo cristiano y postcristiano de la Edad Moderna, encontrasen en la narración homérica un estímulo para ocuparse del destino de la muchacha y convertirlo en tema de nuevas propuestas. Es como si la historia lo estuviese pidiendo. Pero Homero no ofrece agarradero alguno. Ni siquiera aunque el rey de los feacios hubiese contemplado complacido la posibilidad de hacerle su yerno: en ningún momento se pone en duda que el admirado huésped retornará a su patria. Y una vez que haya llegado a ella, si se acuerda de Nausicaa, será un recuerdo de pura e inequívoca gratitud.

Incluso aunque Goethe hubiese desarrollado hasta el final sus propios bocetos, es poco probable que hubiese satisfecho nuestras expectativas en relación con el tema del encuentro con Nausicaa. Habría podido sin duda llegar a ser una gran historia, si hubiese mantenido su plan para la tragedia, con el astuto Ulises, diestro en añagazas y mentiras, introduciéndose en el sano mundo de los feacios, haciéndose el soltero, para al final dejar a una mujer abandonada en aquella isla. ¡Qué distinto es todo en Homero! El propio Goethe acabó por darse cuenta: sus versos del boceto: «un blanco resplandor reposa sobre tierra y mar, y flota en su fragancia sin nubes el éter», parecen extenderse sobre un mundo que se intuye inalcanzable.

El nuestro es un siglo sobrio y que llama a la sobriedad; sus nubes se ciernen amenazadoras sobre nosotros. Sin embargo también en él la isla bendita de los feacios, y el encuentro en ella de Ulises con Nausicaa, afianzan una y otra vez su fuerza simbólica. Quisiera presentar aquí dos poemas de nuestro siglo. El primero es de Oskar Loerke, que fue una figura destacada en el mundo editorial alemán de entreguerras. El otro es de Marie-Luise Kaschnitz, una figura bien conocida para todos, cuya obra tardía quedará impresa para siempre en el libro de la literatura universal.

Escuchemos en primer lugar el poema de Loerke, y hagámoslo como debe hacerse, leyéndolo uno mismo:

Al mar

Se desgarra la niebla que se arrastró albina
desde mi sangre hasta el campo de los muertos:
Un alba brilla en el hoyo de las nubes,
alta sobre el mundo.

La vida viene de muy lejos.
¿Y ocurre lo que ya ocurrió?
Con su colada hacia el mar camina
Nausicaa.

Un camino lleva a Bizancio y Roma,
para mí el bárbaro entra en él,
arrasadas en la piedra ya, en la catedral,
su boca, su cabellera.

¿Mas cuándo soy yo? Dura la mañana,
llama un murmullo, un mar cercano,
al mar con su colada camina
Nausicaa.

Obsérvese que al final de la segunda y cuarta estrofa aparecen versos casi iguales, en los que retorna el efímero día a día de Nausicaa que lleva la colada al mar. Pero los versos no son exactamente iguales. En la repetición el penúltimo verso termina en una cadencia ascendente, no como en el primer caso, que acaba con la cadencia descendente *Meer* (mar). En el segundo caso el poema termina con la acentuación ascendente de *fährt* (camina). Incluso dentro de lo cotidiano se deja que resuene algo que es futuro. Es lo que proporciona al poema su estructura y su consistencia.

Claro está que éste no es el sonido que resuena en Goethe. El poema no arranca con una mirada a la fragancia sin nubes del éter. «La niebla se arrastró», y un giro difícilmente comprensible y de carga fuerte: «desde mi sangre hasta el campo de los muertos». Suena como si sólo a través de un pequeño agujero entre las nubes, desde una lejanía inquietante, se intuyese el alba. ¿Realmente un comienzo nuevo? ¿Después de qué pérdida? Todavía hace un instante parecía faltar toda perspectiva. Todo parecía un campo de muertos. El yo que habla aquí parece mirar a su alrededor sin valor ni esperanza, como si ya no pudiese haber futuro alguno. Y no obstante, pese a la lejanía desde la que la mirada se abre camino a través de la niebla, hay como una primera luz. Esto le hace a uno consciente de lo que es la vida, de su constancia y tenacidad. La vida sigue adelante, como todo lo que es «válido» más allá del tiempo... como siempre.

«Con su colada hacia el mar camina Nausicaa.» Esta persistencia en la prosecución de lo que el hombre hace y procura, y no otra cosa, es lo que nos recuerda nuestro propio estar en la vida y el camino que uno va dejando atrás. El poema de Loerke describe el camino. Es un largo camino que nos remite a todos a Bizancio y Roma, al mundo antiguo y su ocaso. Las dos capitales de la *ecumene*, Bizancio y Roma, representan aquí el conjunto de esa Antigüedad que se extingue. El bárbaro que puso fin a ese mundo, él mismo hace ya tiempo que no es otra cosa que una huella borrosa en las figuras pétreas de la catedral. El tiempo ¿qué es?

El ocaso de la Antigüedad, la lenta y progresiva decadencia de las huellas del mundo cristiano del que procedemos nosotros, suscita la pregunta: ¿cuándo soy yo? La respuesta no es nueva. Es sólo ésta: la vida sigue. «Dura la mañana». No es sólo una luz en la lejanía que se oculta de nuevo. La mañana dura. La vida es un nuevo comienzo, y el mar llama con su lejano bramido y su atracción del futuro. Y sin embargo no es nada nuevo. Es otra vez Nausicaa, que camina con su colada al mar. Y sin embargo algo de la música de ese nombre repetido es como una sola respuesta. Cada nuevo comienzo, cada nuevo día, cada nuevo instante de la vida que le espera a uno, ¿no suena también como una respuesta? ¿Como el mismo nombre: «Nausicaa»? ¿Un júbilo al final?

Nausicaa

Vuelve a tierra
cubierto de algas
herido por las conchas
forastero empapado
Tú
todavía el viejo
repleto de historias de varones
de aventuras dudosas
túmbate conmigo en el lecho de hierba verde
toca con tus dedos salados
mi ojo de violeta
mis bucles de lluvia de oro
sigue hacia Ítaca
a tu vejez a tu muerte
di una cosa todavía
antes de irte.

(Marie-Luise Kaschnitz)

El poema de Marie-Luise Kaschnitz sólo mienta el nombre de Nausicaa en el título. En cambio ella está presente por sí misma y tiene la palabra, desde la primera hasta la última. Sólo habla la propia Nausicaa. Pero esta Nausicaa es totalmente diferente; no es la dulce y diligente que Gottfried Benn reconoce en Homero. Esta Nausicaa quiere que el forastero vuelva. «Vuelve a tierra». Pero sabe al mismo tiempo que seguiría siendo forastero. Sería otra vez estar junto al náufrago que es un héroe tan famoso y que cuenta cosas tan terribles. Para ella Ulises es una figura casi no terrestre, y, pese a todo, ella, la dulce, la intocable, lo quiere cerca. Que la toque, con toda su extrañeza. Sólo que la toque.

«Sigue hacia Ítaca, a tu vejez, a tu muerte». Ésta es la Ítaca del hombre al que le dice que se vaya. De pronto ya no es para nosotros un náufrago que tiene que volver, sino que es cada uno de nosotros. Eso es lo que hay en el reencuentro que desea Nausicaa para sí: no sólo un amor insatisfecho o germinal, ni tampoco sólo una nostalgia enviada lejos, tras el extranjero enviado por Dios. Por supuesto que hay que pensar en la escena homérica, pero no como un encuentro del destino con futuro, sino sabiendo que no hay puente que cruzar. «Túmbate conmigo en el lecho de hierba verde». En ella está todo el saber de lo extraño «que no tiene futuro para ella» y que no dice palabra. ¿Qué palabra?

Todo está comprimido en los dos últimos versos: «Di una cosa todavía antes de irte». No hay que preguntarse a qué se refiere. Sería en cualquier caso una palabra que no cambiaría nada, no una palabra que pueda aportarle a Nausicaa alguna satisfacción. Ella lo sabe, y sin embargo dice: «Di una cosa todavía antes de irte». Es una de esas indicaciones que apuntan a lo que ni se ha dicho ni se puede decir, con las que Kaschnitz ha aprendido a preparar y dejar atrás ambas cosas: un «sí» y una renuncia. ¿Todo o nada? No, no nada, y sin embargo sí algo irrevocable. Esta Nausicaa no es la hija del rey homérico, y este extranjero no es el Ulises al que la cólera de Poseidón ha arrojado a sus riberas. ¿Fue Atenea la que le envió a Nausicaa con su colada?

Ningún Poseidón, ninguna Atenea...

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

1. «Hermenéutica. Teoría y práctica». Hermeneutik - Theorie und Praxis. Publicado en Heinz Weiß y Hermann Lang (eds.), *Psychoanalyse heute und vor 70 Jahren*, Edition Diskord, Tübingen, 1996, pp. 359-369.

2. «Ciencia y filosofía». Wissenschaft und Philosophie. Ponencia presentada ante el Stuttgarter Hegel-Kongress 1975. Publicada en Dieter Henrich (ed.), *Ist systematische Philosophie möglich?*, Bouvier Verlag, Bonn, 1977, pp. 53-67.

3. «Humanismo y Revolución industrial». Humanismus und die industrielle Revolution. Publicado por primera vez en *Konstanten für Wirtschaft und Gesellschagft. Festschrift für Walter Witzenmann*, Lahard-Verlag, Konstanz, 1988, pp. 196-207.

4. «Sobre la incompetencia política de la filosofía». Über die politische Inkompetenz der Philosophie. Publicado por primera vez en *Sinn und Form* 45 (1992/1993), pp. 5-12.

5. «Hermenéutica y autoridad: un balance». Hermeneutik und Autorität - eine Bilanz, en Ralph Kray, K. Ludwig Pfeiffer y Thomas Studer (eds.), *Autorität: Spektren harter Kommunikation*, Westdeutscher Verlag Opladen, 1991, pp. 205-210.

6. «Sobre el oír». Über das Hören, en Thomas Vogel (ed.), *Uber das Hören. Einem Phänomen auf der Spur*, Attempto Verlag, Tübingen, 1998, pp. 197-205.

7. «Amistad y solidaridad». Freundschaft und Solidarität. Publicado por primera vez en Jolanda Rothfuss y Hans-Eberhard Koch (eds.), *Konstanten für Wirtschaft und Gesellschaft, Festschrift für Walter Witzenmann*, vol. 3, Lahard-Verlag Konstanz, 1999, pp. 178-190.

8. «La filosofía y su historia». Die Philosophie und ihre Geschichte. Publicado por primera vez en *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, iniciado por Friedrich Ueberweg, *Die Philosophie der Antike*, edición de Hellmut Flashar, Schwabe & Co Verlag, Basel, 1998, pp. III-XXVI.

9. «El significado actual de la filosofía griega». Die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie, en *Praktika tis Akadimias Athinon*, 1972, número 47, 243-261.

10. «El futuro de las ciencias del espíritu europeas». Die Zukunft der europäischen Geisteswissenschaften. Publicado por primera vez en Franz König und Karl Rahner (eds.), *Europa, Horizonte der Hoffnung*, Styria Verlag, Graz/Wien/Köln, 1983, pp. 243-261.

11. «Sobre Kuno Fischer como puente hacia Hegel en Italia». Über Kuno Fischer als Brücke zu Hegel in Italien. Publicado por primera vez en Hans-Georg Gadamer (ed.), *Kuno Fischer, Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, Manutius Verlag, Heidelberg, 1997, pp. VII-XIV.

12. «Nietzsche y la metafísica». Nietzsche und die Metaphysik. Publicado por primera vez en Manfred Riedel (ed.), *«Jedes Wort ist ein Vorurteil». Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken*, Böhlau Verlag, Köln/Weimar/Wien, 1999, pp. 15-23.

13. «Transformaciones en el concepto del arte». Der Kunstbegriff im Wandel, en Anne M. Bonnet y Gabriele Kopp-Schmidt (eds.), *Kunst ohne Geschichte?*, Beck Verlag, München, 1995, pp. 88-103.

14. «El arte y los medios de comunicación». Die Kunst und die Medien. Conferencia pronunciada los días 1 de febrero y 14 de abril de 1988 en el Aula de Filosofía de la Universidad de Hamburgo. Publicado por primera vez en *Schriften der freien Akademiker Künste in Hamburg*, vol. 13, 1988/1989, pp. 4-19.

15. «El arte y los círculos artísticos». Kunst und ihre Kreise. Publicado por primera vez en *1. Kreis-Kulturwoche des Rhein-Neckar-Kreises*, Drukkerei Winter Wiesloch, 1989, pp. 9-13.

16. «Arte y cosmología». Kunst und Kosmologie. Publicado por primera vez en *Karl-Jaspers-Vorlesungen zu Fragen der Zeit in Verbindung der Stiftung Niedersachsen an der Universität Oldenburg*, 1990, parte 8. Conferencia impartida el 18 de septiembre de 1990 en la Sala de Conferencias de la Biblioteca de la Universidad de Oldenburg.

17. «Heidegger y el final de la filosofía». Heidegger und das Ende der Philosophie. Publicado por primera vez en Marcel F. Fresco, Rob J. A. Van Dijk y H. W. Peter Vijgeboom (eds.), *Heideggers These vom Ende der Philosophie*. Actas del Symposio de Leiden sobre Heidegger, abril de 1984, Bouvier-Verlag, Bonn, pp. 7-19.

18. «Agradecer y recordar». Inédito.

19. «El saber entre el ayer y el mañana». Wissen zwischen gestern und morgen. Publicado por primera vez en Marcelo Stamm (ed.), *Philosophie in synthetischer Absicht*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart, 1998, pp. 599-611.

20. «Un diálogo "socrático"». Ein «sokratischer» Dialog. Glosa de un trabajo aparecido con el título «Das Gespräch vom besten Klub»: *Clubzeitung des Heidelberg Tennisclubs 1890 e.V.*, 1965. Texto ligeramente modificado en *FAZ Magazin*, 9 de febrero de 1990.

21. «Goethe y Heráclito». Goethe und Heraklit. Glosa de un trabajo aparecido con el título «Dann stirbt der Mensch. Die Nähe von Liebe, Schlaf und Tod — Eine Erinnerung an Johann Wolfgang Goethe» en *Die Zeit*, 21, 20 de mayo de 1999.

22. «Nausicaa». Nausikaa. En *Der Altsprachliche Unterricht*, 37/2 (1994), pp. 6-10.

Hans-Georg Gadamer (1900-2002)

Nació en Marburgo, en cuya universidad cursó sus estudios de filosofía como discípulo, entre otros, de Paul Natorp, Nicolai Hartmann, Rudolf Bultmann y Richard Hamann. Tras doctorarse en filosofía, completó sus estudios en clásicas, y redactó su tesis de habilitación bajo la supervisión de Martin Heidegger en 1929. En 1939 obtuvo la cátedra en la Universidad de Leipzig, de la que fue nombrado rector en 1946 gracias a su reconocida integridad durante el periodo del Tercer *Reich;* posteriormente, ejerció la docencia en Francfort y en Heidelberg, donde sucedió a Karl Jaspers. Profesor emérito desde 1968, visitó y enseñó en numerosas universidades de todo el mundo.

Los diez volúmenes de su obra completa aparecieron en Alemania entre 1990 y 1995. Les precedía un inmenso prestigio y reconocimiento público, creciente desde la aparición de su obra magna, *Verdad y método* (1960). Numerosas obras suyas están traducidas al castellano; entre las más recientes se encuentran *El giro hermenéutico, Arte y verdad de la palabra* (1998), *¿Quién soy yo y quién eres tú?: comentario a «Cristal de aliento» de Paul Celan* (1999), *Elogio de la teoría, La educación es educarse, La herencia de Europa* (2000), o *El inicio de la sabiduría* (2001).

NOTA FINAL



Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

DESTRUIR

"Es detestable esa avaricia que tienen los que, sabiendo algo, no procuran la transmisión de esos conocimientos".

—Miguel de Unamuno

Acotaciones hermenéuticas - Hans-Georg Gadamer
Referencia: 3383

Ninguno de los veintidós trabajos reunidos en este volumen, seleccionados siguiendo el criterio de que aporten puntos de vista adicionales a trabajos anteriores de Hans-Georg Gadamer, está contenido en sus *Obras completas*. En su mayoría son la transcripción de conferencias no redactadas previamente y que han sido reelaboradas para su aparición impresa. Se agrupan en torno a cuatro grandes bloques temáticos que resumen los intereses investigadores de Gadamer: la hermenéutica, la historia de la filosofía, la trascendencia del arte y una serie de reflexiones que, bajo el título de *Alétheia*, se ocupan del origen y el futuro de nuestro peculiar modo de conocer y saber. Cierra el volumen un quinto bloque, recogido en el epígrafe «Glosas», formado por un pequeño grupo de textos que pertenecen no tanto al ámbito investigador como al de sus inclinaciones personales.

Hans-Georg Gadamer (1900-2002) nació en Marburgo, en cuya universidad cursó sus estudios de filosofía como discípulo, entre otros, de Paul Natorp, Nicolai Hartmann, Rudolf Bultmann y Richard Hamann. Tras doctorarse en filosofía, completó sus estudios en clásicas y redactó su tesis de habilitación bajo la supervisión de Martin Heidegger en 1929. En 1939 obtuvo la cátedra en la Universidad de Leipzig, de la que fue nombrado rector en 1946 gracias a su reconocida integridad durante el periodo del Tercer Reich; posteriormente, ejerció la docencia en Fráncfort y en Heidelberg, donde sucedió a Karl Jaspers. Profesor emérito desde 1968, visitó y enseñó en numerosas universidades de todo el mundo. Los diez volúmenes de su obra completa aparecieron en Alemania entre 1990 y 1995. Les precedía un inmenso prestigio y reconocimiento público, creciente desde la aparición de su obra magna, *Verdad y método* (1960). En esta misma Editorial se han publicado sus conversaciones con Silvio Vietta *Hermenéutica de la Modernidad* (2004).

ISBN 978-84-8164-502-6

